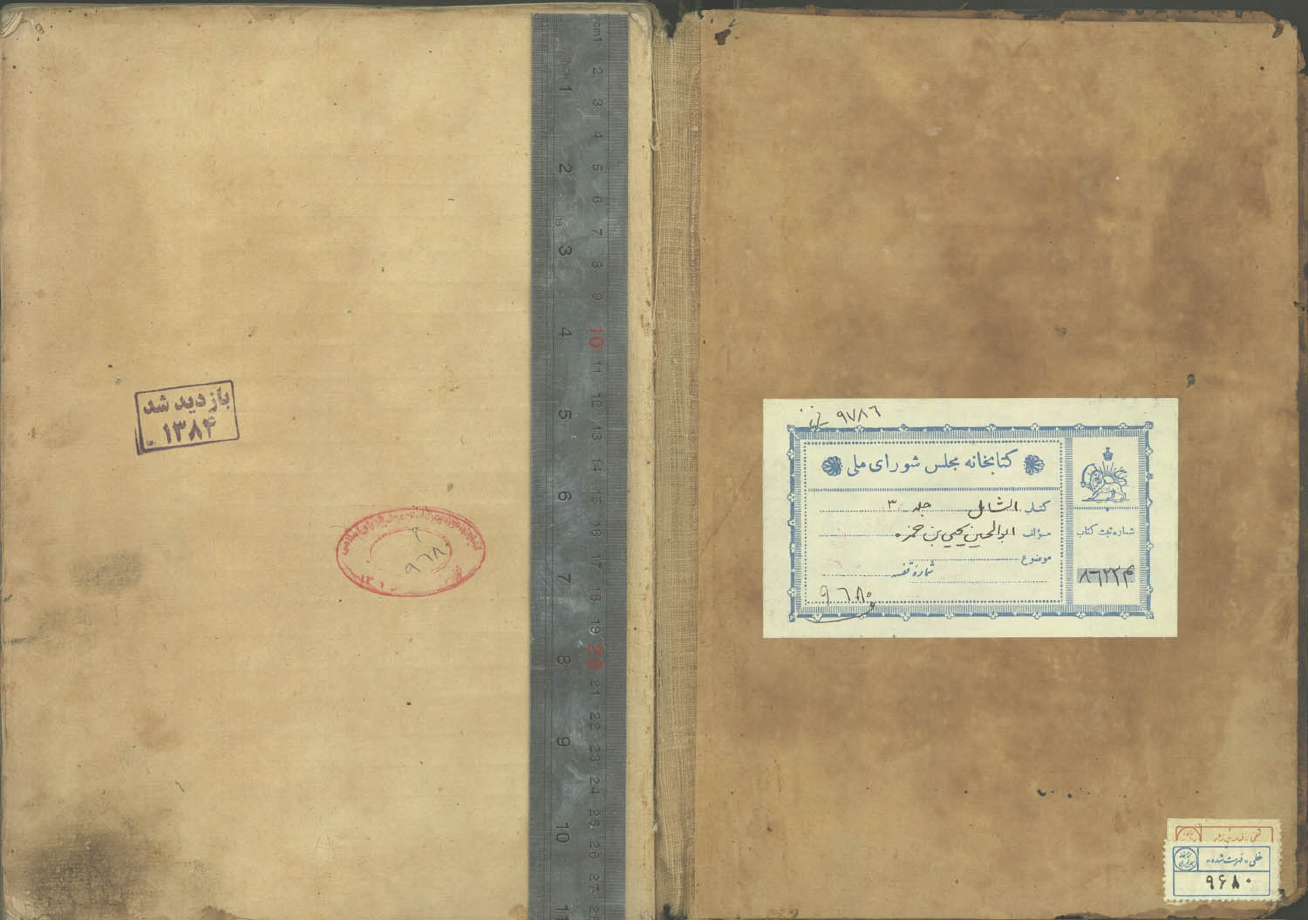
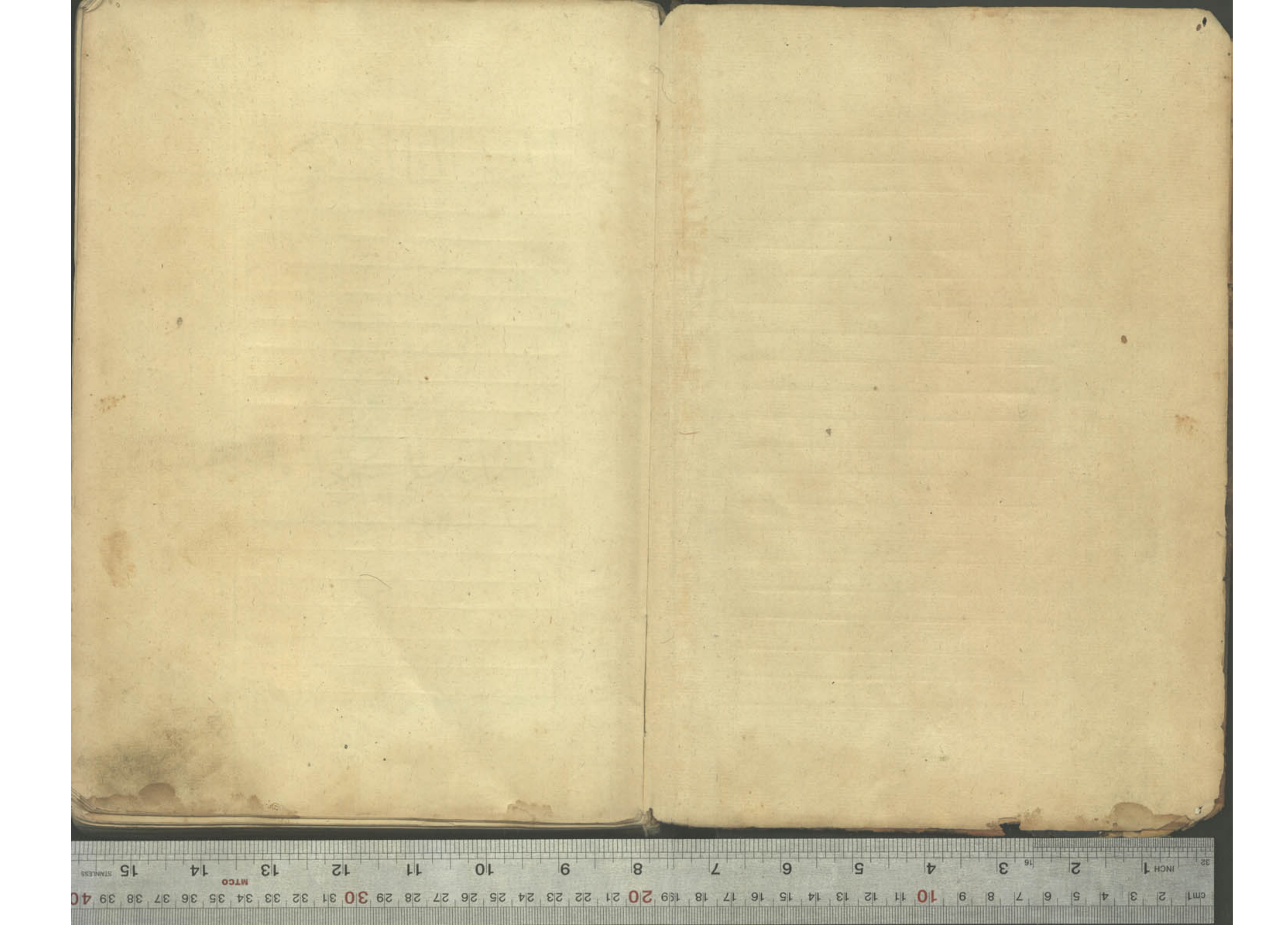

بازدید شد
۱۳۸۴
۹۷۸۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب الشامل جلد ۳
مؤلف ابوالحسین یحیی بن حمزه
موضوع
شماره قفسه
۹۶۸۰
شماره ثبت کتاب
۸۶۲۲۴
خطی ، فهرست شده ،
۹۶۸۰



السفر الثالث من كتاب

الشامل لحقائق الادله العقليه واصول
المسايل الدينيه • تصنيف السيد العلامه
الزاهد الورع الحبر العابد تاج زمانه
ودرة اوانه عماد الدنيا والدين كهف
المسلمين محل الايمة الهادين قدوة
المهتدين يحيى ابن حمزه بن علي
الحسيني اعاد الله
علينا من فضله
وبركاته وحشرنا
في زمرته

والحمد لله على كل حال من الاحوال

والصلاة والسلام على محمد واله خير ال

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلاته على محمد واله

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم زدنا علمًا نافعًا يا كريم

القول في إثبات الوحدانية للقديم

تعالى وتنزيه ذاته عن الاثنينية واتخاذ الشركاء • اعلم أن الأصل
للخوض في مقاصد هذا الباب وتفاصيل مسائله تذكر وصفنا لله
تعالى • بأنه واحد • ثم تذكر متعلق العلم بأنه تعالى واحد ففيها ثلاث
فوائد • فأما معنى التوحيد فقد ذكرناه في أول الكتاب فلا نعيده •
الفائدة الأولى في معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد • اختلف
المتكلمون في ذلك فذهب الجماهير من الشيوخ إلى أن وصفنا الله تعالى
بأنه واحد يفيد معان أربعة • **أولها** أنه تعالى ذات لا يجوز عليه
التجزي والانقسام فيقال إنه واحد على معنى أن ذاته غير متجزئة ولا منقسمة
وهذا لا يفيد مدحًا في حقه فإن الجوهر الفرد يشاركه في ذلك لأنه غير
منقسم في نفسه • **وثانيها** أنه تعالى واحد بمعنى أنه لا يشاركه
غيره في صفاته على الحد الذي يوصف بها • **وثالثها** أنه تعالى واحد
بمعنى أنه يستحق العبادة دون غيره • **ورابعها** أنه تعالى واحد بمعنى أنه
لا ثاني له ولا قديم معه سواه • وهذه المعاني الثلاثة كلها مفيدة للمدح
في حقه تعالى • وذهب بعضهم إلى أن فائدة وصفنا لله تعالى بأنه واحد
مقصور على أنه تعالى واحد في فعله وتدبيره دون غيره من سائر الوجوه
وحكى قاضي القضاة في كتابه المغني عن بعض المتكلمين أن فائدة وصفنا لله
تعالى بأنه واحد هو أن ذاته تعالى ليس فيها كثرة ولا تعدد • **والمختار**

عندنا

عندنا ما ذهب إليه الجماهير من شيوخ المعتزلة لأن ذاته تعالى مختصة
بالوحدة من كل وجه • فقولنا واحد يفيد هذه المعاني في حقه أفاده لوجوبها
فأما وصفه تعالى بأنه واحد على جهة العدد فله معنيان
أحدهما أن يقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة • ورابع أربعة بمعنى أنه واحد منهم
وثانيهما أن يقال إنه تعالى رابع ثلاثة • وخامس أربعة
بمعنى أنه يصيرهم أربعة وخمسة • وعلى كلا الوجهين فلا يجوز إطلاقه على الله
تعالى لأنه يوهم الجنسية وأنه مماثل لهم • ولهذا لا يقال هو ثاني الأسود
وثالث الفرس لما لم يكن جنسًا له • فلما كان موهمًا للخطأ تعذر إطلاقه
في حق الله إلا بتوقيف كما قال تعالى • ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو
رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم • فتقرر بما ذكرناه أن كل ما كان موهمًا
للخطأ فإنه لا يجوز إطلاقه على الله تعالى إلا بإذن شرعي •
الفائدة الثانية في بيان متعلق العلم بأنه تعالى واحد لا ثاني له •
اضطرب آراء المتكلمين في ذلك • فحكى قاضي القضاة في كتابه المغني عن
الشيخين أبي علي وأبي هاشم أن العلم بأنه تعالى واحد علم لا معلوم له لأنه لو كان له
معلوم لكان لا يخلو حاله إما أن يكون هو ذات الله تعالى أو غيره والأول
باطل لأنا نعلم ذات الله تعالى ولا نعلم أن لا ثاني له فبطل أن يكون علمًا بذاته
والثاني باطل أيضًا لأن ذلك الغير لا يخلو إما أن يكون موجودًا أو معدومًا
ومحال أن يكون موجودًا لأنه يلزم أن يكون هذا العلم جهلًا لأنه لا قديم
ثان مع الله • ومحال أن يكون معدومًا لأن كل معدوم فإنه يصح حدوثه وثاني
القديم تعالى لا يصح حدوثه فبطل أن يقال إن لهذا العلم متعلقًا لما بطلت هذه
الأقسام • وهذا فاسد لأنا نقول إن كل علم فلا بد له من متعلق ولكن

مفقود حقيقة العلم الا بمتعلقه ومتعلق هذا العلم هو ذات الله
تعالى على حكم سلبي وهو متعلق بذاته على الا ثاني له ولا قديم سواه كما ثبت
وليس علما بذاته مطلقا ولا علما بغيره كما زعموه ٭ وحكى الشيخ ابو الحسين
عن بعض المتكلمين ان العلم بانه لا ثاني لله تعالى هو علم بانه تعالى لا يشبه
الاشيا وهذا فاسد ايضا لانه كان يلزم انا اذا علمنا حدوث الاجسام
والاعراض وعلمنا انه تعالى قديم ان نعلم انه تعالى واحد لا قديم معه وهذا
محال ٭ والمختار عندنا مفصل نشير اليه يشتمل على قانون لا بد من ذكره
وتقريره ٭ هو ان الحقايق في انفسها في الوجود على ثلاث مراتب المرتبة
الاولى وجود الاعيان ونعني بالوجود العيني هو الحاصل في الخارج وهذا
نحو السما والارض والسواد وسائر الامور المتعينة ٭ المرتبة
الثانية الوجود في الذهن ثم هو في نفسه منقسم الى ما يكون له وجود
في الخارج والى ما ليس له وجود في الخارج فالذي له وجود في الخارج هو نحو
هذه الاجسام الموجودة والاعراض الحاصلة فانها كانت موجودة في
الذهن ثم حصل لها وجود في الخارج لما كانت ممكنة في نفسها ٭ والذي
ليس له وجود في الخارج فهو نحو القدرة القديمة والحياة القديمة والبقا
والباقي القديم تعالى فان هذه الامور موجودة في الذهن لكن ليس لها وجود
في الخارج ٭ وانما قلنا انها موجودة في الذهن لانها لو لم تكن موجودة
في الذهن لم يكن الحكم عليها بانها غير ثابتة لان الحكم على الشيء بكونه ثابتا
او غير ثابت مسبوق بالعلم بتصوره والعلم بحقيقته فلهذا قلنا ان هذه
التي ليس لها وجود في الخارج نحو الباقي القديم تعالى والبقا لا بد من كونها موجودة
في الاذهان كما حققناه ٭ المرتبة الثالثة الوجود في اللسان وهذا

نحو قولنا زيد وعمرو وسما وارض وغير ذلك من الاسما الموضوعة
على المسميات فان هذه الالفاظ ليس لها وجود الا في اللسان لا غير
وهذا الوجود يمكن تغييره بحسب المواضعة والاصطلاحات فاما
الوجودان الاولان فلا يمكن تغييرهما بحال ٭ فاذا عرفت هذا فنقول
متعلق العلم بان الله تعالى واحد وانه لا ثاني له حقيقته آيلة الى انه علم
بذاته تعالى ٭ على حكم سلبي وهو انه لا ثاني له وليس علما بذاته مجرد ولا بصفة
لذاته ولا بذات اخرى غير ذاته وانما هو علم بذاته على حكم سلبي وهو علم
بذاته على ان لا ثاني لها كما علمنا في ذاته تعالى انها ليست جسما ولا عرضا
فانها احكام سلبية مضافة الى ذاته ولا يفترقان الا من حيث ان هذا هو
سلب ذات وتلك سلب صفات فاما من حيث مطلق السلب فلا افتراق
اصلا ٭ فهذا هو التحقيق عندنا في متعلق العلم بانه تعالى ٭ لا ثاني له والذي
ذكرناه هاهنا وحققناه هو ملخص كلام الخوارزمي وابي الحسين فاذا عرفت
هذه القاعدة فاعلم ان مقصودنا يحصل بان نذكر الدلالة على ان الله تعالى
واحد لا ثاني له ثم نذكر ما يحتج به من على مرا التوحيد ثم نردفه
بالكلام في كيفية تحصيلها فلاجرم اشتمل الكلام على فصول ثلثة ٭

الفصل الاول في اقامة الدلالة

على ان الله واحد لا ثاني له يشاركه في الالاهية ٭ فنقول الذين اثبتوا
شريكا لله تعالى فحالهم لا يخلو من قسمين القسم الاول ان يثبتوا لله تعالى
شريكا واحدا في بعض صفاته ثم هم فريقان ٭ الفريق الاول ان يثبتوا امرا
علويا ٭ ثم اختلفوا فمنهم من قال هو جملة الافلاك العلوية نحو

الشمس والقمر وسائر الكواكب ● ومنهم من قال هو النور والظلمة
ومنهم من قال هو يزدان واهرمن ● الفريق الثاني ان يكون امرا
شغلا ثم اختلفوا ايضا فمنهم من قال بالاهية عيسى عليه السلام ومنهم
من قال بالاهية الاوثان والاصنام ● فصل قد اسلفنا الكلام
عليهم في الرد على الخارجين عن الاسلام وتكلمنا عليهم بما فيه مقنع
وكفاية ● **القسم الثاني** ان يكون حاصلا على جميع اوصاف الكمال
كالقديم وهذا لا قايل به وللمتكلمين في ابطاله طرق وادلة معتمدة وغير
معتمدة ● ونحن نورد الكلام في الادلة في طرفين ● **الطرف الاول**
في ايراد الادلة المعتمدة على انه لا ثاني لله تعالى يشاركه في الالهية وفيه
مسالك ● المسلك الاول دلالة التمانع ● واعلم ان الله تعالى قد اشار
في كتابه الكريم الى ان اثبات الهة غير الله تعالى تقتضي الفساد من اوجه
ثلاثة ● **اولها** قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ●
وثانيها قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض ● **وثالثها**
قوله تعالى اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا ● ونحن نورد دلالة التمانع
على وجه ونحررها على وجه يندفع منها الفساد من هذه الاوجه الثلاثة ● فنقول
القول بالاهين او اكثر كل واحد منهم حاصل على نعت الكمال يؤدي الى المحال
وكل ما كان مؤديا الى المحال فهو محال ● فالقول باثبات الهين او اكثر محال
ايضا وانما قلنا ان اثبات الهين او اكثر يؤدي الى المحال فلوجوه ثلاثة
الوجه الاول يقتضي الفساد كما قال تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وتقريره هو انا لو قدرنا الهين كاملين لا يخلو حالهما اما ان
يقع بينهما المخالفة او لا يقع ● ومحال ان يقع بينهما المخالفة لان المخالفة لو وقعت

بينهما

بينهما وقدرنا ان احدهما اراد ان يجعل العالم العلوي سفليا والسفلي
علويا والليل نهارا والنهار ليلا والجماد حيوانا والحيوان جمادا الى
غير ذلك من الاختلاف في المصنوعات والمخلوقات العلوية والسفلية كان لا يخلو
الحال من اوجه ثلاثة ● **احدها** ان يوجد مرادهما جميعا وهذا
محال لان فيه تحصيل المتناقضات واجتماع الامور المتضادة في المصنوعات
والمخلوقات ● **وثانيها** ان لا يوجد مرادهما وهذا محال ايضا لانه
يؤدي الى عجزهما لان من حق القادر متى دعاه داع الى الفعل فانه يفعله
لا محالة فان لم يفعله كان عاجزا ● **وثالثها** ان يوجد مراد احدهما
دون الاخر وهذا محال ايضا لان احدهما يكون عاجزا والعاجز لا يكون الها
فثبت ان القول بصحة المخالفة مؤدي الى المحال ● كما ذكرناه
ومحال ايضا ان لا تقع المخالفة بينهما لانا فرضنا كونهما قادرين على كل
الممكنات وان احدهما لو انفرد كان قادرا على الحركة والاخر لو انفرد كان
قادرا على السكون لا محالة فعند اجتماعهما لا يخلو الحال من اوجه ثلاثة
اما ان [illegible] او لا يبقى واحد منهما او يبقى احدهما دون
الاخر ● والاول هو المطلوب لان هذين [illegible] اذا كانا باقيين
امكن [illegible] تحقق المخالفة وفي هذا ما نريده والثاني باطل يقتضي ان لا يكون
كل واحد منهما قادرا وذلك يمنع من وجود الاله القادر وقد قررناه في اثبات
الصانع ● **والثالث** باطل ايضا لان الذي [illegible] عنه العجز
لا يكون الها الا الاله الذي يقع منه [illegible] مقدوره فبطل القول [illegible] المخالفة
بينهما ● فثبت بما ذكرناه ان القول باثبات الهين يقتضي الفساد من هذا
الوجه فيجب ان يكون فاسدا ● الوجه الثاني منهما يقتضي المغالبة والتعالي

كقوله وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض •
ونقرره بخبر أحوال الشركة في الملك صفة نقص في الشاهد والتوحد بالملك
والانفراد به صفة كمال ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك للحقير
أشد الكراهة ونرى أن كل ما كانت المملكة أتم وأكمل كانت النفرة عن الشركة
أعظم فما ظنك بملك الله الباهر وعز سلطانه القاهر • ومعلوم لو كان
مع الله تعالى إله بأن فأراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه واستبداده
به كما هو عادة الملوك كان لا يخلو الحال إما أن يقدر عليه أو لا يقدر فإن
قدر عليه كان المغلوب فقيرا عاجزا فلا يكون إلها وإن لم يقدر عليه
كان في غاية الهم والحسرة فلا يكون إلها •

الوجه الثالث

منها مقتضى المطاولة كما قال تعالى • قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن
لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا • وتقريره بأحوال مزاحمة الملوك أن سطا
بعضهم على بعض محبة للتسلط وإرادة للقهر والاستيلاء ومعلوم لو قدرنا
إلهين كان لا يخلو إما أن يكون أحدهما قادرا على قهر الآخر والتسلط عليه
أو لا يكون قادرا فإن قدر كان المغلوب مقهورا عاجزا ضعيفا فلا يكون
إلها • وإن لم يقدر على ذلك كان عاجزا أيضا عما يريده ويشتاقه نفسه من المطاولة
والقهر والعاجز لا يكون إلها فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه أن القول
بالهين يؤدي إلى المحال بما قررناه • وإنما قلنا أن كل ما يؤدي إلى المحال
فهو محال فهذا من الأمور المعلومة بالبديهة لأنه لو كان صحيحا لم يؤد إلى
محال • فهذا هو الكلام في تحرير دلالة التمانع وهو تحرير لمن يستدل به
في تحريره وجوه كثيرة تشتمل على شرحها كتب مقررة على مقدمات كثيرة ولكن
ما ذكرناه هاهنا أحق وأولى لأنا قررناها ورتبنا وجوه الجواب •

له يلزم منها على ما ورد به التنزيل كما حققناه هاهنا •

وتمام تقرير دلالة التمانع بإيراد

ما يتوجه عليها من الأسئلة والانفصال عنها وهي ثلاثة •

السؤال الأول إنا لا نسلم صحة وقوع المخالفة بينهما فما
دليلكم على ذلك يبين هذا أن صحة المخالفة بينهما موقوفة على تخالفهما
في الدواعي ولعل دواعيهما تتفق فلا يقع بينهما مخالفة • **وجوابه**
أن صحة المخالفة بينهما موقوفة على قادرية كل واحد منهما لأنا لا
نعني بالمخالفة إلا أن أحدهما لو انفرد لكان قادرا على الحركة والآخر
لو انفرد لكان قادرا على السكون • فعند اجتماعهما إما أن تبقى هاتان
الصحتان أو لا تبقى واحدة منهما أو تبقى إحداهما دون الأخرى والأول
هو المطلوب لأن هاتين الصحتين إذا كانتا باقيتين أمكن وقوع المخالفة
والثاني باطل كما مر لأنه يقتضي أن لا يكون واحد منهما قادرا وهذا محال
والثالث أيضا باطل لأن الذي زالت عنه الصحة ليس إلها
فثبت أن صحة المخالفة متوقفة على قادرية كل واحد منهما ومتى ثبتت
صح القول بصحة المخالفة وهو مطلوبنا • **السؤال** الثاني
هب أنا سلمنا صحة المخالفة والممانعة بينهما ولكن لا نسلم وقوعها والمحال
إنما يلزم من فرض وقوع المخالفة لا من فرض صحتها وليس يلزم من فرض
صحة وقوع الشيء وجوب فرض وقوعه ولهذا فإنه يصح من الله فعل القبيح
ولا يمكن فرض وقوعه والذي يمنع من فرض وقوعها هاهنا هو الحكمة
فإن كل واحد منهما حكيم في أفعاله وأقواله ولا شك أن الحكمة مانعة عن

عن وقوع المخالفة. **وجوابه** ان احدا من العقلاء لم يذهب الى
ان للعالم صانعين كل واحد منهما حاصل على نعت الكمال بالقدرة والعلم
فضلا عن ان يقال ان حكمة كل واحد منهما مانعة عن وقوع المخالفة والممانعة
بينهما وانما قررنا الدلالة على تقدير الممانعة والمخالفة بينهما. **وقلنا**
لو كان للعالم صانعان لتمانعا ولو تمانعا لأدى ذلك الى الوجوه المستحيلة
كما قررنا فيجب ان يكون القول بان للعالم صانعين محالا وهذا حاصل سواء
قدرنا ان الممانعة واقعة بينهما ام لا. **السؤال الثالث** هب
انا سلمنا وقوع الممانعة بينهما فلم زعمتم ان وقوعها يلزم منه محال ولم لا
يجوز ان يمتنع مرادهما جميعا فلا يؤدي الى محال كما زعمتموه.
وجوابه انا قد قررنا ان مع القول بتعدد الممانعة بينهما لا يخلو
الحال من وجوه ثلاثة اما ان يوجد مرادهما جميعا وهذا محال لما فيه
من اجتماع الاضداد. واما الا يوجد مرادهما جميعا وهذا محال ايضا لما مر
من بيان عجزهما. واما ان يوجد مراد احدهما دون الآخر وهو محال ايضا
لان احدهما لا بد وان يكون عاجزا وهو محال وهذه الوجوه كلها
باطلة كما حققناه فيبطل القول بالالهين. **واعلم** ان المعتزلة من اصحاب
ابي هاشم يمنعون المحال في دليل التمانع الى ان يوجد مراد احدهما دون
الآخر فالذي لم يوجد مراده يكون منحصر المقدور ومن انحصر مقدوره فهو قادر
بالقدرة والقادر بالقدرة جسم وصانع العالم يستحيل فيه ان يكون جسما
لما قدمناه **والمختار** ما قررناه انفا وهو ان اثبات الالهين يقتضي المحالات
السابقة ولا معنى لتخصيص بعضها من بعض فيجب ان يكون القول به محالا وهذا
هو المطلوب. فهذا هو الكلام في دلالة التمانع مقررة على ما اشتملت عليه

من الوجوه المحالة. **المسلك الثاني** لو قدرنا الهين كان لا يخلو
الحال فيهما من وجوه ثلاثة عند ايجادهما للعالم وتكوينهما للمخلوقات
والمصنوعات اما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر او يستغني كل واحد
منهما عن الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر ويستغني الآخر عن الاول فان كان
الاول فهو باطل لان كل واحد منهما اذا كان محتاجا فيما يفعله ويخلقه
من هذه المكونات كان ناقصا والناقص لا يكون إلها. وان كان الثاني فهو
باطل ايضا لان كل واحد منهما اذا كان فيما يخلقه ويوجده من هذه
الامور العظيمة مستغنيا فيه عن الآخر كان المستغنى عنه ناقصا لان من
استغني عنه في جميع الامور بحيث لا يحتاج اليه في شيء منها فهو ناقص لا محالة
ولهذا فانه لو كان لبلدة واحدة سلطانان والناس يحصلون مصالح تلك
البلدة الدينية والدنيوية من غير رجوع منهم فيها الى احدهما فالنقص عليه
فان ذلك السلطان يكون في غاية الذلة والمهانة فاذن الاله هو الذي يحتاج
اليه دون الآخر. وان كان الثالث فهو باطل ايضا لان المحتاج اليه
هو الاله والمستغنى عنه ليس بإله كما حققناه. **المسلك الثالث**
الدلائل السمعية وهي في دلالتها على الوحدانية على ثلاثة اوجه.
اولها ان الله تعالى صرح بكلمة لا اله الا الله في كتابه الكريم في اثنين وثلاثين
موضعا وهي تدل على المقصود فانها نص فيما نحن فيه لاشتمالها على النفي والاثبات
وثانيها قوله تعالى: وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالنص
من هذه الاية يقتضي الا يعلم احد هذه الامور الغيبية الا الله ولو كان لله
تعالى شريك لكان عالما بها وهذا خلاف النص فاذن لا اله مع الله. **وثالثها**
قوله تعالى: وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو

على كل شيء قدير ° ولو كان لله تعالى شريك لكان ذلك الشريك قادرًا على النفع
والضر وهذا يخالف نص هذه الآية • فهذا ما اردنا ذكره من الدلائل النقلية
والعقلية على الاثاني لله تعالى • ولا شريك •

الطرف الثاني في ذكر الدلايل

الاقناعية الفاسدة على الوحدانية • اعلم ان المتكلمين يستعملون
في اثبات الوحدانية طرقا ضعيفة ومسالك فاسدة والمعتمد على ما ذكرناه
من الادلة العقلية والنقلية ونحن نذكرها واحدًا واحدًا ونبين وجه ضعفها
ان شاء الله تعالى •

الطريق الاول

وهي يحكيه عن قدماء
المعتزلة كأبي الهذيل وابي علي الجبائي وجمع من المتكلمين وتحريرها هو انه لو كان
مع الله اله ثان مشارك له في جميع صفاته الذاتية وصفاته الخاصة لكان يلزم
الاستفصال الاثبات عن الواحد وما يؤدي الى بطلان الاجسام والمعاني
فهو فاسد فانقول بالعرض فاسد واما **قلنا** انه لو كان مع الله اله ثان
لكان يلزم الاستفصال الاثبات عن الواحد فلأن الانفصال اما ان يعقل
بان يختص احدهما بامر ليس للآخر مما يرجع الى الذات او الى غيرها فلو قدرنا
الهين لكان حصولهما على قصد المساواة فلا يمكن الاشارة الى اختصاص
احدهما بامر الا وللآخر مثله واذا كان الامر فيهما على هذا الحد لزم الانفصال
الاثبات عن الواحد ويبطل المعرفة • **واما قلنا** انه هذا فاسد فلأمرين
اما اولا فلان الاثنين اكثر من الواحد فمتى لم يحصل الاكثر عما ليس باكثر
بطل الكثرة وهذا يؤدي الى ان يكون العشرة كالواحد في الوحدة
والواحد كالعشرة في الكثرة وهذا محال • واما ثانيا فلانه هذا يؤدي

الى ان يكون

الى ان يكون حصول القديم الذي في كل لا محل فلا يكون فرق بين الوحدة
والاثنين وبطلان هذا وفساده معلوم بالضرورة فما اذن دون ما عولوا
عليه في تقرير هذه الطريقة •

والاعتراض

على هذا الطريق
من وجهين • **الوجه الاول** انا نقول لكم ما تعنون بقولكم انه لو كان
مع الله قديم ثان لكان يجب الانفصال الاثبات عن الواحد • اتريدون انه ليس
عند العاقل دليل يعلم به تميز احد الالهين عن الآخر • او تريدون انه لا
يمكن في العقل ان يختص احد الالهين في نفسه بامر لاجله يكون
متميزا عن الآخر فان ارادوا الاول فهو حق ولا نزاع فيه ولكن
لا يلزم من عدم العلم بالتميز عدم التميز في نفسه فيجوز ان يكون التميز
حاصلا وان لم يعلموه الشبهة الا ان يقولوا انه لا طريق اليه فحينئذ
يكون طريقة اخرى غير هذه وقد سبق الكلام عليها • وان ارادوا الثاني
فهي دعوى ولا بد من تصحيحها بالدلالة فمن حقهم ان يقيموا دلالة تسطع
في صحتها وفسادها وهم لم يفعلوا •

الوجه الثاني

انه صح العقل لا يستبعد وجود قديمين يتساويان في جميع الاحكام واللوازم
مع ان حقيقة كل واحد منهما مغايرة لحقيقة الآخر واذا كان هذا
ممكنا بطل ما قالوه وبيان هذا انه لا يمتنع على مذهب هؤلاء الذين عولوا
على هذه الطريقة وجود سوادين في محل واحد يستويان في جميع الاحكام
واللوازم فاذا كان هذا جائزا عندهم جاز مثله في وجود الالهين من غير فرق
بينهما •

الطريق الثاني

لو جاز اثبات اله ثان مشارك
للقديم تعالى في جميع صفاته الواجبة منها والجائزة لجاز اثبات ثالث
ورابع الى ما لا نهاية له اذ ليس عدد اولى من عدد • وما ادى الى هذا فهو فاسد

فاذن القول بالالهين فاسد • **وانما قلنا** انه لو جاز اثبات الهين اثنين
لجاز اثبات ثالث ورابع الى غير غاية فلأن الفعل انما يدل على فاعل واحد لا محالة
ولا دلالة له على اكثر من ذلك فلو اثبتنا الها ثانيا لاثبتنا بالتساوي
الى غير غاية اذ ليس احد مراتب الاعداد بالوقوف عليه اولى من الآخر
الى ما لا نهاية له ولا حصر • **وانما قلنا** ان وجود الهة لا نهاية لها محال
فهو ظاهر فوجب ان يكون الاله واحدا • **والاعتراض على**
هذا الطريق من وجهين • **الوجه الاول** ما قررناه في الطريقة الاولى
وهو ان قولهم لو جاز اثبات الهين لجاز اثبات ثالث ورابع اذ ليس عدد
اولى من عدد • اما ان يريدوا به انه ليس عند المستدل دليل يعلم به تميز احد
العددين عن الآخر واما ان يريدوا به انه لا يمكن ان يختص احد العددين
في نفسه بأمر يكون لاجله اولى من عدد آخر فان ارادوا الاول فحق
ولا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمخصص عدم المخصص في نفسه
فيجوز ان يكون المخصص حاصلا وان لم يعلم • اللهم الا ان يقولوا انه
لا طريق الا به وقد ذكرنا حكم هذه الطريقة في اول الكتاب وعددناها
في المسالك الفاسدة • وان ارادوا الثاني فهذه منهم دعوى فلا بد فيها من
اقامة الدلالة فلم لا يجوز ان يكون وجود الاله الثاني ممكنا ووجود
الثالث مستحيلا وان كنا لا نعرف ما لاجله استحال وجود الثالث
وصح وجود الثاني • لا يقال ان الثالث مثل الثاني وحكم المثلين التساوي
في جميع الاحكام اللازمة فلو صح وجود الثاني للزم وجود الثالث • لانا
نقول ان كان ما قلتموه حقا فيلزم من حصول الاول حصول الثاني لكون الثاني
مثلا للاول من غير فرق • تحصل من مجموع ما ذكرنا انه لا يمشي على منهاج •

استدلالهم

استدلالهم بجواز اله ثان • **الوجه الثاني** ان الدلالة قد دلت
على انه لا بد للفعل من فاعل واحد ودلت ايضا على اثبات ما لا نهاية له من الآلهة
محال فهذان طرفان معلوم ثبوتهما قطعا فاما اثبات عدد من العدد ما بين الواحد
واحد ونقص عما لا نهاية له فلم يدل على استحالته دليل فلا جرم امكن تجويزه •
الطريق الثالث ذكره قاضي القضاة في المغني وتقريرها
قاله هو انه قد تقرر في العقول ان من حق كل قادرين صحة اختلافهما في
الدواعي واثبات قديمين يمنع من هذا الاصل فيجب ان يكون باطلا فالقول
بالالهين باطل • **وانما قلنا** ان من حق كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي
فلان ذلك من حكم الغيرية فلو لم يختلفا في الدواعي لبطل تغايرهما ولا
لتبس حال القادرين بحال القادر الواحد وهذا محال • **وانما قلنا**
ان اثبات قديمين يمنع من هذا الاصل فلان كل واحد منهما اذا كان
عالما في الفعل من المصالح وكانت الحكمة مانعة لكل واحد عن الخطأ
والزلل استحال منهما الاختلاف والمعارضة في الدواعي وفي هذا نقض
لما تقرر في العقول من صحة اختلاف القادرين في الدواعي واثبات اثنين
قد ادى الى هذا الفساد فيجب القضاء ببطلانه • **والاعتراض على**
ما قاله ان من حكم كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي انما يصح في حق
قادرين ليسا بحكيمين وهو صحيح لا نسلمه على الاطلاق بل نقول ان هذا الحكم وهو
صحة الاختلاف في الدواعي انما يصح في حق قادرين ليسا حكيمين يجوز عليهما
السهو والغفلة ويصح عليهما الشهوة والنفرة ويمكن في حقهما الجهل
والظن فمن هذه حاله لا يمتنع اختلافهما في الدواعي بحسب الشهوة والنفرة
والعلم والجهل والسهو والغفلة لان هذه اسباب في اختلاف الدواعي

لمن هذه حاله • فاما اذا فرضنا قادرين عالمين حكيمين لذاتهما
فحينئذ يجب ان تجري افعالهما على نعت الحكمة والمصالح ويستحيل بينهما
وقوع المخالفة • لا يقال انا اذا فرضناهما حكيمين عالمين قادرين
ولم يصح اختلافهما في الدواعي التبس حالهما بحال القادر الواحد وهذا يحا
لانا نقول قد سبق الكلام عليهم في هذا في الطريقة الاولى وبينا ان
تغايرهما مقرر في العقول فلا وجه لاعادته •

الطريق الرابع ذكرها الخوارزمي

في المعتمد وحاصل ما قاله هو ان اثبات اله ثان مشارك للقديم تعالى
في جميع اوصافه ليس معلوما بنفسه ولا طريق اليه وما كان هذا حاله وجب
نفيه • وانما قلنا انه ليس معلوما بنفسه فلانه لو كان معلوما بنفسه
لكان يجب ان يعلمه جميع العقلاء كما يعلمون الامور البديهية فلما بطل ذلك علمنا
انه ليس معلوما بنفسه وانما قلنا انه لا طريق اليه فلان الطريق اليه
اما ان يكون عقليا او سمعيا ومحال ان يكون الطريق اليه امرا عقليا لانه
ما من شيء نقدره دليلا عليه من جهة العقلاء الا ويمكن اضافته الى الفاعل
الذي قد علمنا ثبوته مما لا دلالة له واذا كان الامر في حقه هكذا بطل ان يكون
الدليل عليه هو العقل لما ذكرناه • ومحال ان يكون الدليل عليه امرا
سمعيا لان ادلة السمع ونصوصه مصرحة ببطلان القديم الثاني فضلا
عن ان يقال انها دلالة عليه فثبت بما ذكرنا انه لا طريق اليه •
وانما قلنا ان كل ما لا طريق اليه وجب نفيه فقد مر بيانه غير مرة
فهذا ما عول عليه الخوارزمي • والاعتراض على ما قاله هو ان القديم لو ثبت

لكان

لكان الطريق اليه ليس الا فعله وفعله واقف على حسب داعيته فان
وجد والا فلا يمتنع ان يكون ثابتا في نفسه وان لم يكن اليه طريق
فعدم الطريق اليه لا يدل على عدمه مطلقا • لا يقال ان داعي
الاحسان متوفر من جهته فلو كان مع الله تعالى قديم ثان لبلغ الينا
احسانه ولوصل الينا فضله فلما لم يكن ذلك دل على انه لا قديم
ثان • لانا نقول هذا الان خروج عن الاستدلال بانه لا طريق
اليه وسلوك طريقة اخرى في ابطاله وهو انه لو كان مع الله تعالى
قديم ثان لوصل الينا احسانه ولبعث الينا رسله وفيه بطلان التعويل
على ان ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القدر كاف في معرفة الطرق
الفاسدة ومن احاط بما ذكرناه امكنه الوقوف على فساد ادلة كثيرة
يذكرها المتكلمون في نفي الثاني •

الفصل الثاني فيما يجب تحصيله

من علوم التوحيد • اعلم انا قد قررنا في باب اللطف ان الوجه
في وجوب معرفة الله تعالى علينا هو لاجل اللطف والمصلحة لنا
وسنوضح ذلك بما فيه غنية عن الاعادة • واذا كان الامر كما حققناه
وكان الاصل في حقيقة اللطف انما هو العلم باستحقاق الثواب
والعقاب فمتى كان المكلف عالما بهذين الامرين فقد احرز لنفسه
اللطف لان حظ اللطف انما هو الدعاء الى فعل الطاعة والكف عن مواقعة
القبائح ولا حظ ليس في الدعاء والصرف الا ما ذكرناه فيدعوه العلم باستحقاق
الثواب الى فعل الطاعة ويدعوه العلم باستحقاق العقاب الى الكف

عن المعصية • فاذن حقيقة اللطف واصله هو العلم بهذين
الامرين لما ذكرناه • فاذا تمهدت هذه القاعدة فنقول ماكان
اصلاً من علوم التوحيد في تحقق هذين العلمين وجب على كل مكلف تحصيله
لنفسه وما كان منها ليس اصلاً فيهما فلا وجه لايجابه •

وجملة العلوم التي يتوقف كونها

اصلاً في العلم باستحقاق الثواب والعقاب من علوم التوحيد بحيث
يكون الاخلال بشيء منها اخلالاً باللطف علوم عشرة • **اولها** العلم بذات
الله تعالى وما يترتب عليه من العلم بحدوث العالم الذي هو الطريق
والوصلة الى معرفة حقيقة ذاته • **وثانيها** العلم بكونه تعالى
قادراً وما يتعلق به من شمول قادريته على كل الممكنات • **وثالثها**
العلم بكونه تعالى عالماً وما يتصل به من شمول عالميته تعالى بكل المعلومات •
ورابعها العلم بكونه تعالى حياً وما يتعلق به من كونه تعالى مريداً
والعلم بالمدركية وانه تعالى مختص بها اما بناء على احد وجهين • **احدهما**
على قول من يجعلها اصلاً في العلم بتفاصيل الاشياء • **وثانيهما**
على قول من يجعلها اصلاً في العلم بكونه تعالى غنياً • فاما من لا يجعلها اصلاً
في العلم بهذين الاصلين فانها لاحظ لها في علوم اللطف واما يجعلها من
تفاصيل العلم بكونه تعالى حياً • **وخامسها** العلم بكونه تعالى
موجوداً عدم من حسنه حالة • **وسادسها** العلم بكونه
تعالى قديماً لا اول له • **وسابعها** العلم بكون هذه الصفات
مضافة الى ذاته من غير واسطة • **وثامنها** العلم بكونه تعالى لا يشبه

شيئاً من المحدثات من الاجسام والاعراض • **وتاسعها**
العلم بكونه تعالى غنياً لا تعود عليه الحاجة الى شيء من المدركات •
وعاشرها العلم بكونه تعالى واحداً لا ثاني له في الالهية
فهذه العلوم العشرة هي علوم التوحيد لا بد من تحصيلها كلها لنا قبل تحصيل
العلم بتحقق اللطف وهو العلم باستحقاق الثواب والعقاب • ولهذا انا
متى جوزنا بطلان هذه العلوم او بطلان واحد منها انتقض العلم بحقيقة
اللطف لانها هي الاصل في معقول حقيقته كما قررناه • وبيانه انا متى قدرنا
عدم العلم بالصانع لم يحصل العلم باستحقاق ثواب ولا عقاب • ومتى قدرنا
ايضاً عدم العلم بقادريته وعالميته وحكمته وهلم جرا الى سائر علوم التوحيد
التي ذكرناها فانه ينخرم بتقدير عدمها كلها او عدم واحد منها العلم
بحقيقة اللطف • ثم اذا احصلت هذه العلوم العشرة واحكمها العاقل
لنفسه فلا بد من العلم بالحكمة وان لم تكن معدودة من جملة علوم التوحيد
لان لها مدخلاً في تحقق اللطف ولهذا فانا متى قدرنا عدم العلم بحكمته
جاز ان يوصل الثواب والعقاب الى غير مستحقهما فلا يكمل العلم باللطف •
نعم بقي ههنا بحث وهو ان يقول ان اللطف في الاصل هو العلم
باستحقاق الثواب والعقاب فقط • وهذه العلوم ليس هي لطفاً
وانما هي الموصلة في ثبوت اللطف • او يقول ان كل واحد من هذه العلوم
التي ذكرناها له حظ في اللطف فيه احتمال وتردد من المتكلمين • والحق
ان اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا غير وهذه العلوم
هي الاصل في حصوله لامرين اما اولاً فلان اللطف هو ما ثبت له حظ
الدعاء والصرف ولا العلم ليس حظ الدعاء والصرف الى فعل الواجب وترك القبيح

الا العلم باستحقاق الثواب والعقاب ● واما ثانيا فلانا لو قدرنا
حصول العلم باستحقاق الثواب والعقاب من دون العلم بهذه العلوم
لا يمكن تحصيل اللطف وهذا يدل على ان الاصل في اللطف هو ما ذكرنا
من العلم باستحقاقهما لا غير ● فهذا محصول كلام الخوارزمي في المعتمد
جردناه عن الحشو ولخصناه بالعبارات الوجيزة كما ترى ●

الفصل الثالث في كيفية

تحصيل العلم بهاذه الاصول ● اعلم ان الناس بالاضافة الى احراز اللطف
بتحصيل هذه العلوم التي ذكرناها على مراتب خمس ● المرتبة الاولى
الاقرار بهذه العلوم باللسان من غير اعتقاد لهاذه العلوم ولا عن دلالة ولا
غيرها بل النطق باللسان فقط ● وفايدة هذا الاقرار هو البراءة عن الشرك
واحراز الرقبة عن القتل وتحصين الاموال عن الاخذ الا بحقها وشمول
قائليها احكام الاسلام في الظاهر وحسابهم على الله تعالى ●

المرتبة الثانية اعتقاد مضمون هذا الاقرار بالتقليد
وهذه حال كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر والوصول الى حقيقة
وهولاء هل يكونون ناجين في الآخرة ام لا فيه خلاف بين المتكلمين والاكثرون منهم
على انهم ناجون ومنهم من قطع بهلاكهم ● والمختار عندنا انهم ناجون لانهم مصدقون
بالله تعالى وبرسوله واليوم الآخر وجازمون بصحة هذه الامور وان عدموا
السكون للقلب والطمانينة له ● **المرتبة الثالثة** العلم
بهذه الاصول على سبيل الجملة وهذا هو الذي يكون من اصحاب الجمل فانهم يعلمونها
بأوايل الادلة ومبادئها وهذا كاف في احراز اللطف في حقهم ● فاذا علم احدهم

ما يحصل في العالم من انواع الحوادث والامطار واصناف الحيوانات
وانواع الثمار والنبات وجري الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار
وغير ذلك مما به يعلم بالضرورة انه لا بد لهذه الامور من صانع ومدبر ●
على القرب لان العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بادنى تأمل وهكذا
القول في سائر صفاته بحق القادرية والعالمية وما يجب له وما يستحيل
عليه فان علمهم الجملي كاف في حقهم لان الخوض في تفاصيل هذه العلوم
يتعذر تحصيله على اكثر الخلق ● **المرتبة الرابعة** العلم بعد
النظر بحقيقة ذاته وصفاته وحكمته وصدق رسله على سبيل التفصيل
وانه تعالى واحد لا شريك له وهذه الحالة هي حالة العلماء والافاضل الذين
توصلوا بحقائق الادلة وانوار البراهين فحصلوا على انشراح الصدور
وطمأنينة الانفس ● وهولاء هم قليلون لان معرفتهم بهذه التفاصيل بالادلة
القطعية متوقفة على معرفة شروط البراهين وكيفية ترتيبها
وهي صعبة وعسرة والزلل فيها كثير الا على من وفقه الله تعالى ●

المرتبة الخامسة وهي الوصول الى معرفة
ذات الله تعالى وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا يعترضها الشك
ولا يعتريها الريب وهذه هي درجة المقربين وقد منع اكثر المتكلمين عن ان يكون العلم
بالله ضروريا في الدنيا مع استمرار التكليف وهذا لا مانع منه ●
ويدل عليه امارات احدها ان موضوع المعرفة في الوجوب انما هو لاجل
كونها لطفا في الطاعات والكف عن المعاصي واللطف يختلف احواله بحسب
اختلاف الخلق فلا يمتنع في بعض المكلفين ان يكون العلوم من حاله ان
اللطف في حقه انما هو بخلق العلم الضروري وبعضهم المصلحة في حقه انما

انما هو بحصل العلم النظري كما يعلم اختلافهم في المصالح بالغنى والفقر
والصحة والمرض • وثانيهما ان الخوف من الله تعالى انما هو
على قدر معرفته ونحن نعلم بالضرورة اختلاف الخلق وسائهم في خوف الله
تعالى فخوف الملائكة والانبيا ليس كخوف الاوليا والصالحين وخوف الاوليا
ليس كخوف غيرهم من سائر المكلفين فزيادة الخوف انما هو من اجل زيادة
المعرفة وقوتها وتأكيدها فلا يمتنع ان تزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة
حتى ينتهي ذلك الى العلم الضروري وهذا هو مطلوبنا • فهذه هي مراتب الناس
بالاضافة الى تحصيل هذه العلوم وهي في انفسها مختلفة في القوة والضعف
فالمتقدم منها اصعب من المتاخر كما شرحناه الان وهذه المراتب الخمس
وتمامه بتم الكلام في الصفات السلبية وكما تكلمنا على ما يجري على ذاته
من الاوصاف الذاتية والفعلية والسلبية فلنتكلم الان على ما يجري
على ذاته من الاوصاف اللفظية والاسما الاشتقاقية بمشية الله
وحسن توفيقه •

الباب الرابع في الاوصاف اللفظية

والاسما الاشتقاقية الجارية على ذات الله تعالى • اعلم ان ما قدمناه
كان كلامنا في الصفات الذاتية والفعلية والسلبية والذي بقي علينا
ان نذكر ما يجري على ذاته تعالى من الاسما اللفظية والاوصاف الاشتقاقية
ليكمل الغرض فيما يختص ذاته تعالى من العبارة والمعنى بعون الله تعالى
والكلام في الاسما اللغوية وانواعها والبحث عن معانيها طويل ولسنا للتعرض
لذكرها في هذا الكتاب • وانما الذي نريد ذكره هاهنا هو يختص بذات الله تعالى

من الاسما

من الاسما والصفات وما يجوز اطلاقه عليه منها وما لا يجوز • وقبل الخوض
في المقصود من ذلك فلا بد من البحث عن امرين احدهما في ذكر خلاف الناس
في الاسم والمسما وثانيهما في كيفية اجرا الاسما والصفات على ذاته
تعالى •

البحث الاول

في ذكر خلاف الناس في الاسم
والمسمى • فنقول اختلف الناس في الاسم والمسما والتسمية هل هي متغايرة
ام لا • فذهب المعتزلة الى ان الاسم غير المسمى وان الاسم هو التسمية •
وذهبت الاشعرية ان الاسم هو المسمى • وبعضهم قال ان هذه الامور
كلها متغايرة في انفسها وان كل واحد منها مخالف للاخر والى هذا
ذهب المحققون من متاخري الاشعرية كالغزالي وابن الخطيب • وقد اكثر
الناس الخوض في هذه المسألة وليس وراها كبير فائدة • ومنهم من زعم
ان الامر في المسألة على ثلثة اوجه احدها ان يكون الاسم هو المسمى كقولنا
في حق الله تعالى انه ذات موجودة • وثانيها ان يكون الاسم غير المسمى
كقولنا في حق الله تعالى انه خالق ورازق فانهما يدلان على الخلق والرزق
وهما غير الله • وثالثها ان الاسم يجب ان لا يكون هو المسمى ولا هو
غيره • وهذا هو قولنا انه تعالى قادر عالم فانهما يدلان على القدرة
والعلم وليستا هما الله تعالى ولا هما غيره • فهذا هو حقيقة الخلاف بين العلما
في الاسم والمسمى والتسمية • والحق الذي لا غبار عليه ان الاسم غير المسمى
وانه غير التسمية وان هذه الامور الثلاثة كلها متباينة وان كل واحد
منها مخالف للاخر في حقيقته ومعقوله ولا سبيل الى الكشف عن الحق
في المسألة الا ببيان معنى كل واحد منها على الانفراد لان الحكم على الاسم
بكونه مغايرا للمسمى وللتسمية او بما يلاهما مسبوق بالعلم بمفهوم كل

واحد من هذه الامور على التفصيل • فاذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم
ان معنى الاسم هو اللفظ الدال على معنى في نفسه مجردًا عن دلالة الزمان
كقولنا انسان وفرس فانهما لفظان يدلان على معنيان في انفسهما
هي الانسانية والفرسية وليس لهما دلالة على زمن البتة • واما
المسمى فمعناه ما وضع عليه الاسم فالشخص هو المسمى بزيد وعمرو • واما
التسمية فمعناها هو وضع الاسم على المسمى فهذه الامور الثلاثة كلها متباينة
في حقايقها ويعرض لكل واحد منها من الاحكام ما لا يعرض للاخر فيعرض
للاسم من حيث كونه اسمًا كونه عربيًا وعجميًا ومفردًا ومركبًا • ويعرض للمسمى في
نفسه كونه حيوانًا وغير حيوان وذكرًا وانثى وانسانًا وفرسًا الى غير
ذلك من اختلاف الحقايق • ويعرض للتسمية في نفسها كونها توقيفًا او موضعة
ونظير هذه الامور في التباين والاختلاف قولنا حركة ومحرك وتحريك
فالحركة نظير لقولنا اسم والمحرك نظير لقولنا مسمى والتحريك نظير لقولنا
تسمية فتحصل من مجموع ما ذكرنا بان هذه الامور كلها واختلافها وان
المفهوم من كل واحد منها مغاير المفهوم من الاخر • **نعم** الاصل في الاسم
ان يكون مغايرًا للمسمى ومخالفًا له كما ذكرنا وقد يكون هو هو في صورة
وهي لفظة الاسم فان قولنا اسم هو لفظ موضوع على الاسم الدال على معنى
في نفسه من غير زمان كرجل وزيد وفرس وغيرها من الاسماء وهو مثلها
في كونه دالًا على معنى مجرد عن الزمان كهي فاذن الاسم هو المسمى في هذه
الصورة للوجه الذي حققناه فمن ظن ان الاسم هو نفس التسمية فقد
اخطا • ومن قال ان الاسم هو المسمى فقوله اظهر خطا من الاول •
ومن زعم ان الامر فيه كما حكيناه فهو فاسد ايضًا لان الاسم مخالف

للمسمى

للمسمى في حقيقته وليس مماثلا له الا في الصورة التي ذكرناها وظهر
ان هذه الامور متباينة المأخذ مختلفة المقصود لا محالة •

البحث الثاني في كيفية

اجرا الاسما والصفات على ذاته • وقد اختلف الخايضون في شرح
اسماء الله تعالى في كيفية اطلاقها عليه وهل هي مفتقرة الى التوقيف
في اطلاقها ام لا • وفيه مذاهب ثلاثة فقال قايلون ان اطلاقها لا تفتقر
الى توقيف بل اذا كان معناها حاصلا في حق الله تعالى ولم يكن موهمًا
للخطا جاز اطلاقه من غير اذن من جهة الشرع • وقال اخرون ان صحة
اطلاقها يفتقر الى التوقيف وان كلها موقوفة في اجرايها على الله على اذن
الشرع وتوقيفه • وصار صايرون الى الفرق بين الاسم والصفة فاما
الاسم فزعموا ان اطلاقه على الله لا يجوز الا باذن وتوقيف • واما
الصفة فسوغوا اطلاقها من غير توقيف اذا كان معناها حاصلا في حقه
تعالى وهذا القول الثالث مبني على الفرق بين الاسم والصفة وهما
منعوا احدهما وجوزوا الاخر فالاسم نحو قولنا زيد وعمرو وبكر وما ادى غير
ذلك من الاسما والصفة نحو قولنا طويل وقصير وعاقل وكريم الى غير ذلك من النعوت
فاذا قلت في شخص اسمه زيد وهو عاقل يا زيد فقد ناديته باسمه الموضوع له
واذا قلت له يا عاقل فقد ناديته بصفته ولم تخاطبه باسمه فتحصل
ان لو قلنا الصفة فلا تفتقر الى توقيف اذا كان معناها حاصلا في حقه واما
الاسم فلا بد فيه من توقيف • **والمختار** عندنا صحة اطلاق الاسم
والصفة على الله تعالى باعتبار شرطين احدهما ان يكون معناها متحققا في حق الله

تعالى فان لم يكن موجودًا في حقه تعالى استحال اطلاقها وهذا نحو قولنا
مشتهي وظان ومتحرك وطويل فان هذه الاوصاف لا يجوز اطلاقها على الله
لاستحالة معانيها في حقه • وثانيهما الا يكون موهمًا للخطا
كقولنا قاصد ومعلم وفقيه وفطن فان هذه الصفات وان كان معناها
حاصلًا في حق الله تعالى لكن لا يجوز اطلاقها عليه لما كانت موهمة لامور
يستحيل عليه وايهام الخطا كالمنع الشرعي في استحالة اطلاق الاسما •
والصفات على ذاته فمتى حصل هذان الشرطان جاز اطلاق الاسما والصفات
على الله تعالى من غير اذن من جهة الشرع • والذي يدل على صحة ما قلناه
هو ان الاسما اللغوية من حقها الاطراد في افادة معانيها واطلاقاتها
على مسمياتها ولا يختص بشي دون شي فاذا كان معنى القادر والعالم والموجود
حاصلا في حق الله تعالى وهكذا القول في المحسن والمنعم والجواد ولم يكن
موهمًا للخطا في حقه جاز اطلاقها من غير توقيف كسائر الاسما اللغوية
كالقائل والضارب • واذا عرفت هذه فاعلم ان مقصودنا من هذا الباب
تحصيل الكلام في تقسيم صفاته ثم نردفه بالكلام في كيفية رجوعها
على كثرتها الى صفاته الذاتية والفعلية والسلبية ثم نذكر الكلام في
كونها محصورة او غير محصورة ثم نبين هل لذاته تعالى اسم على الخصوص ام لا
فلهذا اشتمل الباب على فصول اربعة •

الفصل الاول في تقسيم اسما الله

تعالى وهي منقسمة الى اقسام كثيرة باعتبارات مختلفة ونحن نقتصر
منها على تقسيمات خمسة • **التقسيم الاول** باعتبارها

في انقسامها

في انقسامها الى الحقيقية وغير حقيقية فالحقيقية نعني بها ما كان اطلاقها
باعتبار امور زائدة على ذاته نحو القادر والعالم والسامع والمبصر وشبهها
فان هذه الاوصاف جارية على ذاته باعتبار امور زائدة عليها كما قررناه
فيما سبق الكلام في كونها امورًا زائدة على ذاته • وغير الحقيقية ما كان اطلاقها
على ذاته لا باعتبار امور زائدة على ذاته نحو قولنا الظاهر والمبين والحق
وغيرها مما لا يفيد امرًا زائدا على ذاته • **التقسيم الثاني** باعتبار
اطلاقها الى ما يجوز اطلاقه على الله تعالى والى ما لا يجوز اطلاقه عليه
فالذي يجوز اطلاقه عليه ينقسم الى ما يجوز اطلاقه عليه في الازل
وفيما لا يزال والى ما لا يجوز اطلاقه عليه الا فيما لا يزال • فالذي يجوز
اطلاقه عليه في الازل وفيما لا يزال هو نحو قولنا عالم وموجود وحي وقديم وقادر
وغيرها • والذي لا يجوز اطلاقه عليه في الازل نحو قولنا سامع ومبصر ومحسن
ومنعم وجواد • والذي يستحيل اطلاقه على الله تعالى ينقسم الى ما يكون
استحالته راجعة الى ذاته وهي نقائص صفاته تعالى كالعاجز والجاهل
والميت • والى ما يكون استحالته راجعة الى عدله نحو الظالم والكاذب
وغيرها مما يكون استحالته الى عدله لذاته • **التقسيم الثالث**
باعتبار معانيها الى ما يكون معناها راجعا الى الاثبات والى ما يكون معناه راجعا
الى السلب فالذي يكون معناه راجعا الى الاثبات هو نحو قولنا قادر وعالم
وخالق ورازق ومصور والذي يكون راجعا الى السلب هو نحو قولنا الواحد
والغني والحليم والعفو والعفو فانا نريد بكونه تعالى واحدا هو انه لا ثاني له
في الالهية على احد الوجوه ... ونعني بكونه تعالى غنيا هو انه
لا يفتقر الى غيره ونريد بكونه حليما هو انه لا يعاجل بعقوبة العصاة • ونريد

بالعفو والعفو الذي لا يعاقب العصاة مع استحقاقهم للعقوبة من رحمته
وسقطها عنهم من رحمته ● **التقسيم الرابع** باعتبار
فائدتها الى ما يفيد فائدة ذاتية والى ما يفيد فائدة فعلية فالذي يفيد فائدة
ذاتية هو نحو قولنا عالم وقدوس وقادر وكامل ومتكبر وغيرها والذي
يفيد فائدة فعلية هو نحو قولنا خالق ورازق وبارئ ومصور وكريم
ومحسن وغيرها من الصفات الخارجية تلك باعتبار امور فعلية ●
التقسيم الخامس باعتبار لفظها الى ما يكون فيه نوع
من المبالغة والى ما لا يكون فيه المبالغة فالذي يكون فيه نوع من المبالغة
منقسم الى ما يكون ذاتيا كقولنا علام وجبار وقيوم ● والى ما لا يكون ذاتيا
كقولنا خلاق ورزاق ووهاب وتواب وفتاح وغير ذلك ● والذي لا يكون
فيه نوع من المبالغة منقسم الى ما يكون ذاتيا نحو قولنا عالم وقادر وقاهر ●
والى ما يكون فعليا نحو قولنا خالق ورازق ومعطي ومانع وقابض وباسط
وبارئ ومصور وغير ذلك من الاسماء التي ليس فيها شيء من المبالغة ولنقتصر
على هذا القدر في تقسيم صفاته فان الوجوه التي تنقسم باعتبارها لا يمكن
ضبطها وفيما ذكرنا كفاية في مقصودنا ●

الفصل الثاني في كيفية رجوعها

الى ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية ● **اعلم**
ان هذه الاسماء والصفات الخارجة على الله وان تعددت وكثرت وهي في
الحقيقة راجعة الى ذاته وصفاته الذاتية ● والفعلية والسلبية وقد بينا
شيئا سابقا ونحن الآن نذكر كيفية رجوع هذه الصفات المتعددة اليها

ونعينها

ونقسمها الى ثلاثة اقسام ● **القسم الاول** ما يكون راجعا
الى ذاته تعالى وهذا نحو قولنا الموجود والشيء والكائن
والثابت والذات ● فصول اختلف الناس في صحة اطلاق هذه
الاسماء على الله تعالى والخلاف فيما بينهم راجع في هذه الاسماء الى انه
هل يصح وصف الله تعالى بشيء يوصف به غيره ام لا فاتفق جمهور المسلمين
على جواز ذلك ● وذهب جمع من الملاحدة وجهم بن صفوان وابو العباس
الناشي الى المنع من ذلك وزعموا انا لو وصفناه بشيء مما يوصف به خلقه لكان مشاكلا
لخلقه ومثل المخلوق فيجب ان يكون مخلوقا مثله ولما كان الوجوب يستحيل
فيه ان يكون مخلوقا فلهذا قلنا انه يستحيل ان يوصف بما يوصف به خلقه ●
ثم ان الملاحدة وجهما والناشي لما قرروا هذا الاصل الذي حكيناه عنهم
ذهب كل واحد منهم الى مذهب اخر بعد اتفاقهم على الاصل المذكور ●
فاما الملاحدة فزعموا ان الله لا يوصف بانه موجود ولا بانه لا موجود ولا
بانه قادر ولا بانه لا قادر لانه لو كان موجودا لكان مثلا لهذه الموجودات
ولا بانه معدوم والا لكان مثلا للمعدومات بل الوجود والعدم والقادرية
واللاقادرية والعالمية واللاعالمية كلها امور متضادة متناقضة والله
تعالى عن الاضداد والنقايض ● واما جهم فانه منع ان يقال ان الباري
تعالى موجود او شيء او قادر او عالم وان ذلك يستحيل في حقه بل زعم
انه يجب ان يقال له انه موجد ومشيء ومقدر ومعلم لا غير ● واما الناشي
فقال انه تعالى موجود وشيء وقادر وعالم ومن عداه من الخلق لا يقال له ذلك
وانما يقال له ذلك وانما يقال له موجود ومعلم ومقدر ومشيأ لان هذه
الامور حاصلة فيه من جهته تعالى فلهذا كان اطلاقها على هذا الوجه فهذا

الطلاق

نقربه حلافهم في هذه الاسما والحق ان هذه الاسما يجوز اطلاقها على الله
تعالى لأن معانيها حاصله في حقه تعالى وليس في اطلاقها ما يوهم
محالا في ذاته ولا في غيرها فلهذا جاز اطلاقها عليه وهذا يبطل كلام
هؤلاء الملاحدة بجملتهم • وأما الثاني فالذي يبطل كلامه هو انا نعلم بالضرورة
صحة اطلاق هذه الاسما على الاجسام والاعراض وحكى قاضي القضاة
عبد الجبار بن احمد في كتابه المغني عن الشيخ ابي عبد الله البصري انه لولا
ورود الشرع بوصف الله تعالى بانه شيء لما جاز وصفه بكونه شيئا من جهة
العقل لأن لفظه شيء لا يفيد شيئا فخرج مجرى اللقب فلهذا امتنع من اطلاقها
عليه عقلا • وأما المعتزله فقد سوغوا اطلاق هذه اللفظة على الله
تعالى وقالوا انه وان لم يكن معنا لصفه معينة كلفظ الجوهر والسواد
فانه جار مجرى المفيد وليس لقبا محضا فهذا هو الكلام في الاسما الراجعة
الى ذات الله تعالى •

القسم الثاني فيما يكون راجعا الى

صفاته الذاتية نحو القادرية والعالمية والحيية والمدركية والوجود
ونحن نذكر ما يرجع الى كل واحدة من هذه الصفات الخمس من اسما
الله تعالى ونجعلها على وجوه خمسة • **اولها ما يرجع الى**
القادرية وهذا قولنا انه تعالى هو القاهر والقوي والمقتدر والمتين
فان هذه الاوصاف مقيده لكونه قادرا على اعتبارات مختلفه فان القوة
هي تمام القدرة والمتانه شدتها والقهر بحسب المقدرة مع العلة •
وثانيها ما يرجع الى كونه تعالى عالما وهذا نحو قولنا انه تعالى هو الحكيم

والخبير والشهيد والحفي والمحيط فان هذه الاوصاف وما شاكلها
مقيدة لكونه تعالى عالما باعتبارات مختلفه فان الحكمة تدل على العلم بافضل
المعلومات واشرفها قدرا ولهذا فان من عرف كل شيء ولم يعرف الله
فانه لا يسمى حكيما والاحصا هو الاحاطه بالاشيا كلها علما ومعرفة •
وثالثها ما يرجع الى الحييه وهذا نحو وصفنا له تعالى بانه
سميع بصير فان السميع والبصير هو الحي الذي لا آفة به في الشاهد فاما
وصفنا لله تعالى بانه سميع بصير فهو بمعنى انه تعالى حي ليس به آفه ولا فساد
فهذا المعنى جاز اطلاقهما على الله تعالى في الازل لانه تعالى في الازل وليس به
آفه لاستحالة الجسمية عليه تعالى كما قررناه من قبل • **ورابعها**
ما يرجع الى المدركية وهذا نحو قولنا انه تعالى سامع ومبصر فانه تعالى لا يعزب
عن سمعه وبصره شيء من المسموعات الخفيه ولا من المبصرات الغامضه
اللطيفه وهذه الالفاظ وما شاكلها في معناها راجعة الى كونه تعالى
مدركا كما ذكرناه • **وخامسها** ما يكون راجعا الى الوجود نحو
وصفنا لله تعالى بانه القديم وانه الباقي وانه القيوم وانه القائم الدائم
فان هذه الاوصاف كلها تفيد الوجود على وجوه مختلفه فان القديم هو الموجود
الذي لم يسبقه عدم والباقي هو الموجود الذي استمر وجوده في الاوقات
والقيوم هو الذي يكون قوامه بنفسه وقوام كل شيء به وهذا موجود في
حق الله تعالى • فان قوام كل شيء بذاته وقوامه بنفسه لان كل موجود فهو
محتاج اليه وهو في غاية الغنى عن كل شيء •

القسم الثالث فيما يكون راجعا

الى صفاته الفعلية وهذا اكثر واشيع في صفاته تعالى واسمائه نحو قولنا انه الخالق
البارى المصور وانه المنعم المحسن الباعث الوارث المغني المذل المهلك المدرك الطالب
الغالب وغيرها من صفات الافعال فان هذه الاسما وما شاكلها مفيد لافعاله
هي مشتقه منها على وجوه مختلفه فالخلق هو التقدير هاهنا والبرا هو الايجاد
والتصوير عبارة عن تركيب الصورة فكل كسرة هو محتاج الى التقدير اولا ثم
الايجاد ثانيا ثم الى التصوير ثالثا فالله تعالى هو المتولي لهذه الامور في جميع
افعاله ومصنوعاته وهكذا القول في قولنا متكلم فانه مفيد لوجود الكلام
من جهته من غير اله ولسان • ويجري سائر صفاته الراجعة الى افعاله على نحو
هذا التفسير وهذا القسم في افادته لما نقصده ليس كالقسم الذي قبله فان
القسم الذي قبله انما اطلقنا تلك الاسما والصفات على ذاته باعتبار امور حقيقيه
يختص بها ذاته كالقادر والعالم والموجود والمدرك على ما حققناه من الاختلاف
فيها بين المتكلمين واظهرنا وجه الحق فيها فاما هذا القسم فلا يفيد الا وجود هذه
الافعال من جهته فاطلاق هذه الصفات والاسما انما هو على جهة الاشتقاق
من تلك الافعال • **نعم** ليس يلزم في كل فعل يفعله ان يشتق له منه اسم
بل يجب ان يكون موقوفا على النطق والاستعمال فان وجدناه موهما للخطا في حقه
منعنا من اطلاقه كقوله تعالى سنفرغ لكم فانا لا نصفه تعالى بانه فارغ لما كان موهما
للخطا في حقه وان لم يكن موهما جاز اطلاقه كما في افعاله من القبض والبسط
والانعام والافضال •

القسم الرابع فيما يكون راجعا الى

صفاته السلبيه وهذا نحو وصفنا له تعالى بانه القدوس السلام وهو على وجهين

احدهما

احدهما ان يكون راجعا الى السلب المحض نحو قولنا قدوس فان معنى
القدوس هو المسلوب عنه جميع ما يخطر بالبال ويتخيل في الوهم • والسلام
هو المسلوب عن جميع العيوب والبري عنها • وهكذا الغني فانه الذي لا يحتاج الى
شيء البته • ويجري وصفنا له تعالى بانه واحد فان معناه انه تعالى لا نظير له
في الالاهية وغيرها • **وثانيهما** ان يكون راجعا الى سلب مع
اضافة وهذا نحو وصفنا له تعالى بانه العزيز والملك فان معنى العزيز
هو الذي لا نظير له مع كونه يصعب نيله والوصول اليه • والملك معناه
الذي لا يحتاج الى شيء ويحتاج اليه كل شيء • فهذا هو الكلام في كيفية رجوع
هذه الاسما والصفات على كثرتها وتعددها الى ذاته وصفاته الذاتية
والفعلية والسلبية فما ورد عليك من صفاته واسمائه فهو راجع الى
ما ذكرناه على وجوه مختلفة واعتبارات متفاوتة على حد ما مثلنا فقس ما لم
نذكره على ما ذكرناه فاما الكلام على كل واحد من اسمائه تعالى
وصفاته وتفاصيل معانيها فانه يطول ويمتنع ويخرجنا عن المقصد الذي
قصدنا لكشفه في هذا الكتاب وفيما ذكرناه مقنع لما نريده وكفاية ان شاء الله
تعالى •

الفصل الثالث في بيان

هذه الاسما هل هي محصورة ام لا • اعلم ان العلما مختلفون في اسماء الله تعالى
وصفاته هل تكون مقصورة على تسعة وتسعين من حيث التوقيف او تزيد على
هذا العدد • فقال قائلون انها مقصورة على هذا العدد • **وحجتهم**
على هذا ما ورد في الصحيحين عن ابي هريرة انه قال عليه السلام ان لله تسعة
وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة فلو كانت الاسما زايدة على هذا العدد

لما كان تخصيصها به فان ملك الف درهم فانه لا يقال انه ملك تسعة وتسعين
لان الالف مشتمل عليه فلا وجه لافراده بالذكر • وذهب آخرون
الى ان اسماء الله تعالى وصفاته زايدة على هذا العدد • **وحجتهم**
على هذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم • انه قال ما اصاب احدكم
هم ولا حزن • فقال اللهم اني عبدك وابن عبدك ناصيتي بيدك ماض في حكمك اسألك
بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك
او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري
وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله حزنه وهمه وابدل مكانه فرحا فقوله
واستأثرت به في علم الغيب عندك يدل على ان الاسما غير محصورة في هذا
العدد • **والمختار** ان هذه الاسماء والصفات الجارية على
ذات الله تعالى زايدة على تسعة وتسعين اسما لامرين اما اولا فلانه قد ورد
في القرآن ما ليس مذكورا في رواية ابي هريرة من الصفات المفردة كقوله تعالى
المولى والنصير والغالب والقريب والرب والناصر • ومن الاسما المضافة
كقوله تعالى شديد العقاب وغافر الذنب وقابل التوب ومولج الليل في النهار
ومخرج الحي من الميت الى غير ذلك • واما ثانيا فلما ورد في الخبر عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم • انه قال اسألك بكل اسم هو لك استأثرت به في علم الغيب
عندك ولا يصح هذا الا على ما ذكرناه لا يقال فاذا كانت هذه الاسما والصفات
غير منحصرة في هذا العدد على ما اخترتموه فما بال هذه التسعة والتسعين
اختصت من بين سائر الاسما بهذه الفضيلة مع ان الكل منها هي اسماء الله تعالى
لانا نقول الاسما يجوز تفاوتها في الفضل لاجل تفاوتها في افادة معاني
الربوبية وسمات الالاهية ونعوت الجلال وصفات الكبريا فلا يمتنع في تسعة وتسعين

منها ان تختص بما ذكرناه من افادة هذه المعاني فلاجل من اختص
بهذا النوع من الشرف على سائر اسماء الله تعالى • **واعلم** ان الاسما
ان الاسما في جواز الاطلاق على الله تعالى والمنع منه على اربعة
اقسام • **فالقسم** الاول منها ما كان مفيدا للمدح وورد الشرع
باطلاقه وهذا نحو هذه الاسما والصفات التي اشتمل على ذكرها القرآن
والاخبار • **القسم الثاني** على العكس من هذا وهو ما كان مفيدا
للنقص وورد الشرع بالمنع من اطلاقه وهذا نحو قولنا الظالم والكاذب
وغير ذلك من الصفات المشعرة بالنقص فان هذه الاسما لا يجوز اطلاقها
لاجل منع الشرع وحظره • **القسم الثالث** ما يكون موهما
للخطا في اطلاقه كالفاضل والفقيه والفطن والذكي فان هذه الصفات
وان كان معناها حاصلا في حق الله تعالى لكن لا يجوز اطلاقها لما فيها
من ايهام الخطا في حقه وايهام الخطا كالمنع الشرعي في استحالة الاطلاق
فاذا ورد نص شرعي جاز اطلاقها كما جاز اطلاق الصبور والرحيم والحنان
مع ايهام الخطا • **القسم الرابع** ما لا يكون موهما للخطا في حق
اطلاقه ومعناه حاصل في حق الله تعالى • فهذا وامثاله يجوز اطلاقه
سواء ورد الاذن الشرعي او لم يرد كما حققناه من قبل • لا يقال فاخبرونا
عن الاصل فيما يجري من الاسما والصفات على الله تعالى • اهو الاطلاق الى
المانع او الاصل هو المنع الا بسمع شرعي • لانا نقول الاصل في اطلاق الاسما
والصفات على الله تعالى انه لا بد فيها من افادة المدح والتعظيم قطعا ولهذا
منعنا من اطلاق الالقاب على الله لما كانت لا تفيد مدحا ولا تعظيما فاذا كان
لا بد فيها من اعتبار المدح والتعظيم فالاصل هو الاطلاق الا ما حظره ومنع منه الشرع

الصبور (ن)

اخبرونا (ط)

فتحصل من مجموع ما ذكرناه ان اسماء الله وصفاته الحسنى غير محصورة في
تعدد وان الأصل هو اطلاقها مع افادة المدح والتعظيم الا ما لا تعظيم كما بينه

الفصل الرابع في أن ذاته المخصوصة

هل يمكن أن يكون لها اسم على الخصوص أم لا • أنكرت الفلاسفة ذلك
وزعموا ان ذات الله تعالى لما كانت حقيقتها غير معلومة لاحد من الخلق فانه
لا اسم لها على الخصوص اصلا • وقالوا ان هذه الاسما الجارية على الله تعالى
كالقادر والعالم والسميع والبصير وغيرها من الاسما انما اطلقت باذاء صفات او
لوازم او عوارض فاما حقيقة الذات في حقه تعالى فانه لا اسم لها على
الخصوص • واما المسلمون فاعترفوا بصحة ذلك واثبتوه وتنضبط الكلام فيه
بان نذكر امكانه ووقوعه فهذان مطلبان •

المطلب الأول

في امكان ذلك • فنقول لهؤلاء الفلاسفة اي مانع في العقول يمنع من اطلاق
اسم على حقيقة مخصوصة تفيد معاني كثيرة في نفس تلك الحقيقة كما وضع اسم
الفرس والانسان مفيدا لمعان حاصلة فيهما من الحقيقتين من الجسمية والنمو
والحيوانية والحساسية والنطقية وغير ذلك من المعاني التي يدلان عليها فاذا
جاز اطلاق هذين الاسمين مع افادتهما لهذه المعاني جاز ايضا ان يوضع
على حقيقة ذات الله تعالى اسم يفيد حصول الصفات الالاهية والمعاني
الدونية من غير فرق •

والعجب منكم

معاشر الفلاسفة
حيث اتفقتم على وصف الله تعالى بكونه مبدأ الصدور الممكنات مع ان اسم المبدأ
يفيد ذاته ويفيد وجود غيره من جهته فاذا جاز عندكم وضع اسم يفيد ذاته
ويفهم منه حقيقتها جاز ايضا وضع اسم يفيد معنى ذاته وحقيقتها من حيث

هي هي ولا تفيد معنى زائدا على ذلك وهذا هو مطلوبنا •

المطلب الثاني

في وقوع ذلك وتعيينه • والمختار عندنا وهو الذي عليه ائمة الزيدية
وجماهير المعتزلة ومحققوا الاشعرية كالغزالي وابن الخطيب واعتمده
الزمخشري في تفسيره ان الاسم الموضوع على حقيقة ذات الله تعالى هو قولنا
الله فان هذا الاسم عندهم لاجل هو اعظم اسماء الله تعالى • وذلك لامور ثلثة
اما اولا فلان هذا الاسم لا يجوز اطلاقه على غير الله لا حقيقة ولا مجازا
بخلاف سائر الاسما فانه يجوز اطلاقها على غير الله كالقادر والعالم والرحيم
والشكور وغيرها وان كان اطلاقها على الله يخالف اطلاقها على غيره •
فاما ثانيا فلان هذا الاسم هو الدال على الحقيقة الجامعة للصفات
الالاهية حتى لا يشذ منها شيء وسائر الاسما كل واحد منها يدل على معنى
بانفراده كالقديم والباقي والعالم والحي • واما ثالثا فلان الاسما والصفات
تضاف كلها الى هذا الاسم وتعرف بها فيقال الخالق البارئ المصور من اسماء
الله والعزيز والجبار المتكبر من صفات الله ايضا ولا يقال الله من اسماء
الخالق البارئ ولا من صفاتهما • فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه ان هذا الاسم
هو الدال على كنه المعاني الالاهية والمفيد لاسرارها فلهذا كان موضوعا على
حقيقة الذات كما قلناه • وهذا الاسم جار مجرى العلم فان حقيقة العلم حاصلة
فيه من حيث كان اشارة الى حقيقته بعينها ومخالف للعلم من حيث انه لا يجوز
تغييره كسائر الاعلام من نحو زيد وعمرو • لا يقال لو كان هذا الاسم جاريا
مجرى العلم لما كان مفيدا فان وضع الاعلام كزيد وعمرو لا يفيد فائدة قولنا
رجل وفرس فلما كان مفيدا للمدح والتعظيم خرج عن حد الاعلام وحقيقتها
لانا نقول ولم زعمتم ان الاعلام لا تكون مفيدة لمعان فيما وضعت له فانا اذا

وضعنا اسمًا على ذات موصوفة بصفات المدح مختصة بها فان هذا الاسم
يكون مفيدًا لها ويفهم هذه المعاني عند اطلاقه فكيف زعمتم ان الاعلام
في وضعها غير مفيدة ● **واحتجت الفلاسفة** على ان تعالى
لا اسم لحقيقة ذاته المخصوصة بان قالوا ان وضع الاسم المسمى لا يمكن الا بعد
ان يكون معلومًا في نفسه وحقيقة ذات الله ليست معلومة لاحد من البشر
فاستحال ان يكون لها اسم على الخصوص ● وانما قلنا انها ليست معلومة لاحد
من البشر فلان حقيقة ذاته لو كانت معلومة لاحد لكان لا يخلو اما ان نعلمها
بالضرورة او بالنظر والاول باطل بالاتفاق لان الضرورة ليس الا البديهة
والمشاهدة وهذه الامور مستحيلة في حق الله فبطل ان يكون معلومًا
بالضرورة ● والثاني باطل ايضا لانه لا يمكن ان نعلم بالنظر الا باستشهاد
المخلوقات والمصنوعات وان وجودها مفتقر الى ذاته والايجاد لها انما هو
من لوازم ذاته واللازم لا يفيد معرفة تمام الحقيقة فاذن ذات الله
ليست معلومة لاحد من الخلق فلا يكون لها اسم على الخصوص وهذا هو مرادنا ●
وهاهنا فاسد فانا نقول لهم انا سلمنا ان حقيقة ذاته تعالى غير معلومة لاحد
من الخلق كما هو المختار عندنا وقد سبق تقريره فلم منعتم ان يكون لحقيقة ذاته
اسم يخصها ولم لا يجوز ان يكون ذاته مختصة باسم لعينها يفيد ما تختص به
ذاته من المعاني الالاهية ثم ان اذا كانت ذاته غير معلومة الا يكون لها اسم
يخصها بعينها فهذا اكثر من زيغهم وضلالهم وتحايدهم عن طريق الدين
والسلامة ● **فان قال قايل** ● قد فصلتم مذاهب هولاء الحمقى
من متفلسفة الفلاسفة في ابواب التوحيد واظهرتم فساد عقيدتهم في الالهيات
افتقطعون القول باكفارهم واهدار دماءهم وتحكمون بردة من دان معتقدهم

واعتمد

واعتمد مذهبهم املا ● **والجواب** ان اكفارهم حتم لا شك
فيه وقطع لا ريب فيه وكفى ولو لم يكن الا ثلاث مسايل في اكفارهم
كانت كافية ● الاولى القول بقدم العالم ونص حججهم بانه لا اول له ●
الثانية القول بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات كما فصلنا مذهبهم في العالمية
وحكينا ما قاله ابن سينا في ذلك ● الثالثة القول بانكار بعث الاجسام
وحشرها على الحد الذي وردت به الشريعة وجاء به الانبياء صلوات الله
عليهم ● فهذه المسايل الثلاث لا تلايم ما يعتقده اهل الاسلام بوجه من
الوجوه ● وهذه اغراض في الكلام وسياتي الكلام في تفاصيل الاكفار في باب
الوعيد بمشية الله ● فهذا ما اردنا ذكره في اسماء الله مما يتعلق بالمباحث
الكلامية فاما الكلام في معرفة المشتق منها وغير المشتق ومعرفة كيفية
الاشتقاق ● فانما نلوي مقاصدنا لنحاه ولسنا على عزم الاستقصاء لهذه
الاسرار فانه خروج عن مقصد الكتاب الذي نصدنا لكشفه وبيانه ●
وتمامه تم القول في الفن الثاني من فنون الكتاب وهو من الصفات

● ونشرح الان ما يتعلق بخصوص ●
● الفن الثالث وهو الافعال ●
● وانس بالله في الاكاشفة ●
● مستعينين به وهو ●
● خير معين ●

ولله الحمد [illegible] وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم • اللهم يسر وسهل يا كريم

الفن الثالث من علوم هذا الكتاب

في تقرير الدلائل العقلية على الافعال الحكمية والتروك المصلحية •

وهو كلام في افعال الله تعالى واثبات حكمته وعدله وتنزيهه عما لا يليق بذاته من فعل القبيح والاخلال بالواجب لان ما قدمناه انما هو كلام في الذات وحكمها من الصفات الذاتيه والفعلية والسلبية وهذا الان هو كلام في الفعل وحكمه وهو يشتمل على تمهيد وابواب خمسة •

اما التمهيد فنذكر فيه معنى العدل ثم نردفه بمعنى وصفنا الله تعالى بانه حكيم ثم نذكر علوم العدل وكيفية ترتيبها فهذه مباحث ثلثة •

البحث الاول في تفسير لفظ العدل وبيان معناه • اعلم ان هذه اللفظة تستعمل في مجاري ثلاثة في الوضع والعرف والاصطلاح ونحن نشرح معناها بحسب مجاريها الثلاثة بعون الله وحسن توفيقه •

المجرى الاول في اللغة وهو على وجهين • احدهما يطلق ويراد به الفعل ولفظ العدل هو مصدر من عدل ولهذا يقولون عدل يعدل عدلا كما يقولون ضرب يضرب ضربا فالعدل صادر من عادل وعامل فيه النصب كما ان الضرب صادر من ضارب وعامل فيه النصب وهذا هو مفهومه اللغوي اذا اريد به الفعل • واما ثانيهما

يطلق ويراد به الفاعل واجراؤه على الفاعل انما هو على جهة المبالغة وبعضها فيصفون من اكثر من فعل شيء بنفس ذلك الشيء فيقولون لمن اكثر من فعل العدل عدل كما يقولون لمن اكثر من فعل البر بر قال الله تعالى ولكن البر من امن بالله ويقولون هذا رجل صدق وحق وزور وعدل ورضى فيعدلون بها عما يجري عليه من الصفات القياسيه وهي قولنا صادق وحاق وعادل وزائر وراض لما فيه من المبالغة • وانشد المتكلمون في هذا المعنى لزهير

هم بيننا فهم رضا وهم عدل •

فهذا هو مجراه اللغوي •

المجرى الثاني في العرف

وهو ما وجد من تعادل الشيئين وتساويهما كما يقال في كفتي الميزان اذا تساويا انهما معتدلتان واذا ادعى للحاكم النصفة من الخصم قيل لفعله عدلا وكما يقال للشاهدين انهما عدلان لاستوائهما في صحة الحكم بشهادتهما ويستعمل في العرف على وجهين • **احدهما** ان يطلق ويراد به الفعل وهو انصاف الغير بتوفية حقه واستيفاء الحق منه وترك ما لا يستحق عليه مع القدرة عليه فمتى كان الاتصاف بهذه الصفة كان عدلا لشموله للافعال والتروك ولا بد من ذكر هذا القيد وهو قولنا مع القدرة عليه لئن ترك الضعفاء لاهتضام الملوك والاكابر لا يسمى عدلا لانهم لما كانوا لا يقدرون على ذلك • لا يقال ان هذا الحد فاسد لان خلق العالم من الله تعالى عدل وليس فيه انصاف للغير كما زعمتم • لانا نقول الحق ان خلق العالم من الله تعالى لا يوصف بكونه عدلا لان هذه اللفظة صارت بالعرف لا تطلق الا على ما كان مستحقا بالانصاف والاستيفاء كما ذكرناه • وانما يوصف بكونه تفضلا وجودا

واحسانا ● وحكى الخوارزمي عن قاضي القضاة انه جعل خلق العالم عدلا
وان الله تعالى يوصف بكونه عادلا بابتدائه للخلق وليس حده الا حقا
وثانيهما ان يطلق ويراد به الفاعل فمن اتصف الغير بفعل
ما يحب له واحدما يستحق عليه وترك التعرض لما لا يستحق عليه فهو العدل
لا محالة بهذا الاعتبار فهذا هو الكلام في نحو العرفي ●

المجرا الثالث في مصطلح المتكلمين

وهو في لسانهم يطلق ويراد به معنيان ● **احدهما** يراد به العقل
وهو العلم بتنزيه الله تعالى تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
فمن اعتقد لله بهذه الصفة فهو من اهل العدل ولهذا سميت العدلية بهذا الاسم
لما علموا الله تعالى بانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه وبان افعاله
كلها موصوفة بالحسن كما سنذكر الكلام في كل واحد من هذه العلوم ●
لا يقال اليس قد اجمع المتكلمون واهل العلم بصناعة الحدود على ان الحد لا يكون
للامور الجزئية وانما يكون بيانا للامور الكلية فنقول اذا كانت هذه
الاوصاف المذكورة في ماهية العدل لا تحصل الا في حق الله تعالى فيكون تعريفنا
بها حدا للعدل مطلقا ● وهي متعلقة بصورة واحدة والحد من شانه التعلق
بالامور الكلية ● لانا نقول انا لم نورد هذه الاوصاف على انها حد لعدل الله
تعالى على الخصوص فيلزم ما ذكرتموه وانما اوردناها حدا للعدل على الاطلاق
من غير اشارة الى صورة دون صورة لكنه قام البرهان القطعي على انه لا
يتحقق هذه الاوصاف على الكمال الا لله كما انا اذا قلنا في حقيقة القديم انه
الموجود الذي لا اول له فانا لم نورده على انه حد لذات الله تعالى وانما اوردناه

بيانا لحقيقة القديم على الاطلاق لكنه قام البرهان (؟) بالدليل على انه لا قديم سوى الله
تعالى ● **وثانيهما** يطلق ويراد به الفاعل ● وهو الذي لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة فمن اجتمعت في حقه هذه الاوصاف
فهو عدل على الاطلاق ● لا يقال اذا كان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل
بالواجب فلا بد من ان يكون افعاله كلها حسنة ● فعلى هذا لا معنى لذكر هذا
القيد اذ لا فايدة فيه فيكون لغوا فيجب اطراحه ● لانا نقول فيه احتراز
عن امرين ● **احدهما** عما يقوله هؤلاء الاشعرية من ان افعال الله
تعالى لا توصف بكونها حسنة ولا قبيحة لان الحسن عندهم ما امر به والقبيح
ما نهي عنه والامر والنهي لا معنى لهما في حق الله تعالى ● فيبطل على هذا
وصف افعاله بالحسن فاحترزنا بهذا عن مذهبهم ● **وثانيهما**
الاحتراز عن بعض ما يعد في الافعال كالحركة اليسيرة والكلام القليل الذي
لا يتعلق به نفع ولا دفع ضرر فان هذه الافعال لا توصف بكونها حسنة ولا
قبيحة ومثل هذا لا يجوز ان يكون في افعال الله تعالى ● فاحترزنا بهذا القيد
عن هذين الامرين فهذا هو الكلام على معنى العدل لغة وعرفا واصطلاحا ●

البحث الثاني في فايدة وصفنا لله تعالى بانه حكيم

اعلم انه لا يوصف بالحكمة مطلقا من كل وجه الا الله تعالى والمتكلمون يطلقون
هذا الوصف على الله تعالى ● ويريدون معاني ثلاثة ● **اولها** وهو الاشهر في
لسانهم وهو انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة
وعلى هذا يكون قولنا حكيم مطابقا لقولنا عدل في افادتهما بهذا المعنى
في حقه تعالى ● **وثانيهما** وصفه بكونه حكيما اي انه ذو حكمة في ايجاد
مخلوقاته ومصنوعاته على وجه الاحكام والانتظام ومطابقة المنافع من جميع

الوجوه كما اشتمل عليه محسن خلقة الانسان وساير الحيوانات •
وثالثها وصفه بكونه تعالى حكيما على معنى انه عالم بالاسباب محيط
بحقايقها وتفصيلاتها فهذه هي المعاني التي يفيدها وصفنا الله تعالى بكونه حكيما

البحث الثالث في تقسيم علوم الحكمة

واعلم انها تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام منتشرة ولكنا نقتصر منها
على تقسيمات ثلثة باعتبارها في انفسها وباعتبار وجوهها وباعتبار اختلاف
الناس فيها • **التقسيم الاول** باعتبارها في انفسها الى نوعين
نفي واثبات فالنوع الاول يتعلق بالاثبات وهو العلم بان افعال الله تعالى
حكمة وصواب وحق وتدل على اختلاف اصولها وانه تعالى يثيب اهل الطاعة
ويعوض من اصابه الم وانه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي كما قررناه فيما
سلف • والله تعالى يامر بالحسن وينهى عن القبيح كما قال ان الله يامر بالعدل
والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر • والنوع الثاني يتعلق بالنفي
وهذا نحو العلم بان الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يظلم ولا يجوز
ولا يكلف ما لا يطاق ولا يريد المعصية ولا يرضى الفساد ولا يامر بالفحشاء ولا
يعاقب من لا ذنب له وغير ذلك من انواع التنزيه له مستندا الى النفي والاثبات
التقسيم الثاني باعتبار وجوهها الى نوعين • احدهما
يحسن من الله تعالى فعله • وثانيهما يحسن من الله تعالى فعله لو فعله
فالذي يحسن من الله تعالى فعله ينقسم الى ما يكون واجبا وهذا نحو العلم بانه
من يستحق الاثابة ويتعوض من يستحق العوض • والى ما لا يكون واجبا
وهذا نحو تكليف من المعلوم من حاله الكفر وهو بمنزلة المومن الذي يعلم انه



احرام

الكفر وهو احدا من الكافر الذي يعلم من حالة الايمان • والذي يحسن من الله
تعالى فعله لو فعله هو نحو العلم بانه تعالى لا يفعل الظلم والكذب ولا يكلف
ما لا يطاق • **التقسيم الثالث** باعتبار اختلاف الناس
فيها وهي في ذلك على خمسة اقسام • فالقسم الاول حسن مقدور
لله تعالى وغير ما يفعله وهذا نحو اثباتنا كونه تعالى قادرا على فعل القبيح
وقادرا على خلاف معلومه • **القسم الثاني** نفي كونه فعلا لله تعالى
وغير ما يثبته وهذا كما نقوله في افعال العباد فانا نفي كون الله تعالى
خالقا لها • القسم الثالث اثبته حسنا وغيرنا نفى قبحه وهذا كما نقول
في حسن تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر وحسن اسقاطه لمن المعلوم من حاله
الكفر وحسن الاخترام لمن المعلوم من حاله الايمان وحسن انزال الالام
والاسقام والمصايب والافات • **القسم الرابع** ما اثبتت
قبحه وغيرنا نفى حسنه وهذا نحو تكليف ما لا يطاق وخلق الاضلال
والاغوا للخلق وصدهم عن سبيل الحق • القسم الخامس ما يثبته قا
ومخالفنا لا يقول بوجوبه وهذا نحو القول بوجوب الاثابة والعوض على الله
تعالى والاجابة العلة بفعل الالطاف عند من يقول بوجوبها فهذا هو الكلام
في تقسيم علوم الحكمة الى هذه الاقسام ونحن نشرح كل واحد من هذه
الاقسام الخمسة ونفصل القول على كل واحد من هؤلاء المخالفين في الباب
الثالث اذا تكلمنا في الرد على من خالفنا من اهل القبلة ونفرد كل فريق بكلام
يخصه فيما خالف فيه بعون الله • ونقدم على ذلك الكلام في تحسين
العقل وتقبيحه واقامة الدلالة على حكمة الله تعالى • ثم نرجع
الى الرد على المخالفين بمشية الله •

الباب الأول في التحسين والتقبيح العقلية

اعلم ان المقصود بهذا الباب هو بيان ان العقل يقضي باحكام عقلية هي القبح والحسن والوجوب ويعترف بها ويقطع بصحتها من غير حاجة الى ورود شرع في تقريرها وبيانها وهو مشتمل على مقاصد وتفاصيل فلاجرم بنينا الكلام على فصول اربعة هي وافية بالمقصود بعون الله • وقبل الخوض في هذه الفصول نذكر معنى الحكم وبيان حقيقته ومعقوله لان اسناده الى العقل كما نقوله او الى الشرع كما يزعمه مخالفونا فرع على تصور حقيقته ومفهومها • فنقول ذهب الجماهير من العدلية الزيدية والمعتزلة الى ان القبح والحسن والوجوب والندب والاباحة احكام اضافية يختص بها الافعال الموصوفة بها ثم هي منقسمة الى ما يعلم حسنه وقبحه بالعقل كحسن التفضل والاحسان والصدق وجلب المنافع والانتفاع بالاشياء اللطيفة وتناولها ونحو قبح الظلم والاساءة وكفران النعمة والجهل والكذب والسفه ونحو وجوب شكر المنعم وقضاء الدين ورد الودائع فهذه الاحكام يقضي بها العقل ويحكم بها حكما قطعيا والى ما يعلم قبحه وحسنه من جهة الشرع كسائر المقبحات والمحسنات الشرعية فهذه الاحكام يقضي بها العقل والشرع ويقطعان بها من غير تردد • ثم المؤثر في هذه الاحكام عندهم هو الفاعل • وذهب المحققون من الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي الى انه لا معنى للحكم الا خطاب الشرع فقط • من غير امور وراءه زائدة عليه وزعموا انه لا معنى للقبيح عندهم الا قول الشارع ان فعلته عاقبتك على فعله • وان الواجب لا معنى له عندهم الا قوله ان تركته عاقبتك

على تركه

على تركه ومعنى المندوب هو قوله افعله ولا حرج عليك في تركه ومعنى المباح هو قوله لا حرج عليك في تركه وفعله فهذا هو معنى الحكم عندهم وحقيقته من غير امر يختص به الفعل في نفسه من صفة او حكم وان شيئا من هذه الاحكام لا يعلم بالعقل وانما موجبها الشرع فهذا ما يحصل ما قالوه في حقيقة الحكم ومعناه هذا التقرير الذي حكيناه عن محققيهم • **واما الشيخان** ابو الحسين والخوارزمي فانهما يقولان بتقبيح العقل وتحسينه كما قاله اصحابهما ويساعدان الاحكام العقلية كما حكيناه عنهم ولكن هذه الاحكام العقلية التي هي الحسن والقبح والوجوب وسائرها ليست امورا زائدة على هذه الافعال الموصوفة بها كما تزعمه المعتزلة [من اصحاب ابي هاشم] واما حقيقة القبيح عندهما ليس الا انه يستحق الذم على فعله وان الحسن عندهما ليس الا ما للفاعل ان يفعله وان الوجوب هو استحقاق الذم على تركه وهكذا القول في سائر احكام الافعال العقلية من غير امر زائد وراء ما ذكرناه حققناه هاهنا • وهذا هو المختار ويدل عليه مسلكان • **المسلك الاول** ان المعقول من القبح والحسن والوجوب ليس الا ما ذكرناه من استحقاق المدح على فعله واستحقاق الذم على تركه وان للفاعل ان يفعله من غير امر زائد على ما حققناه ولهذا فانا متى عقلنا هذه الامور عقلنا هذه الاحكام من غير امر وراءها • ومتى لم نعقل هذه الامور لم يمكنا معقول هذه الاحكام فحصل بما ذكرناه ان المرجع بهذه الاحكام الى تلك الاعتبارات من غير امر زائد • **المسلك الثاني** ان هذه الاحكام لو كانت امورا حقيقية زائدة على نفس هذه الافعال كما زعموا لكان المؤثر فيها لا يخلو حاله اما ان يكون هو ذات هذه الافعال وهذا باطل لا يقولون به او معنى يوجبها وهذا فاسد ايضا لا نقول به او الفاعل وهذا فاسد ايضا

لان الحكم الذي زعموا ان الفاعل يوبر فيه اما ان يكون هو نفس استحقاق الذم
او الوجوه التي تقع عليها هذه الافعال او امر وراءهما والاول باطل لان استحقاق
الذم ليس اثرا للفاعل على خلاف اصلا والثاني باطل ايضا لان هذه الوجوه
ليس الا كون الظلم ضررا عاريا عن نفع او دفع ضرر والجهل ليس الا اعتقادا
لا على وجه المطابقة وهذه الامور ليست احكاما لهذه الافعال وانما
هي وجوه تقع عليها والثالث ايضا لانه لا يعقل من القبح والحسن الا ما
ذكرناه من استحقاق المدح والذم فبطل ان يقال ان لهذه الافعال احكاما تقتضيها
فاما الكلام على الاشعرية في ان حقيقة الحكم ليس الا خطاب الشرع لا غير
فسنقرر الكلام عليهم في الاستدلال فاذا تمهدت هذه الفائدة فلنرجع
الى المقصود من بيان الفصول الاربعة بمشية الله وعونه

الفصل الاول في بيان ماهية هذه

الامور التي هي القبيح والحسن والواجب والمندوب والمكروه والمباح والظلم
لان الكلام على ان احكام هذه الاشيا معلومة بالعقل او بالشرع فرع على معرفة
حقايقها وماهياتها والذي تمس اليه الحاجة منها هو امور سبعة اولها
القبيح قال ابو الحسين وله تعريفان حقيقي ورسمي التعريف الاول
الحقيقي وهو الذي ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه ان يفعله ومعنى
قولنا ليس للمتمكن من العلم بقبحه ان يفعله هو انه ليس ماذونا في فعله
وممنوعا منه كما يقال ليس لزيد ان يتصرف في دار عمرو ويعني انه ليس ماذونا
في ذلك وانه ممنوع منه نعم قد يكون المنع من جهة العقل بانه كما في
القبيحات العقلية وتارة يكون من جهة الشرع كما في القبائح الشرعية وهذا التعريف

يضعف

يضعف لوجهين اما اولا فلانه قال في هذا الحد ما ليس للمتمكن من العلم بقبحه
ان يفعله فذكر القبح في حد القبيح وهذا فاسد لان القبح لو كان معلوما كان
القبيح معلوما فيكون هذا احالة لاحد المجهولين على الآخر واما ثانيا فلان ترك
الواجبات من جملة القبائح وهو غير داخل في الحد لانه لا يصح ان يقال فيه
انه ليس للمتمكن منه ان يفعله لان الترك معناه هو لا يفعل الفعل ومعنى
لا يفعل امر عدمي وليس فعلا فكان هذا التعريف ضعيفا لما ذكرناه

التعريف الثاني

وهو اللازم الرسمي وهو ما للاقدام
عليه مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه فقولنا على بعض الوجوه يحترز به
عن امور ثلثة منها صغائر القبائح فانها قبيحة ومع ذلك لا يستحق الذم
فاعلها لان عقابها مكفر فيما يصاحبها من الثواب ويستحق العقاب الدائم
عليها اذا لم يكن له ثواب يكفرها ومنها الملجأ الى فعل القبيح فانه
قد وقع منه ما هو بصورة القبيح ولكن لا يستحق عليه الذم لاجل الالجاء كما نقول
فيمن الجئ الى اتلاف زرع غيره فاتلفه فانه لا يستحق الذم على تلفه
لمكان الالجاء اليه ومنها القبائح الواقعة من جهة الصبيان ومن لا عقل له
فانها قبيحة عند بعض الشيوخ وفاعلها لا يستحق ذما عليها لفقد العقل والتمييز
فقولنا على بعض الوجوه هو احتراز عما ذكرناه من هذه الامور الثلثة
وثانيها الحسن قال الشيخ ابو الحسين وله تعريفان التعريف
الاول منها حقيقي وهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحسنه ان يفعله
ومعنى قولنا ان للقادر عليه المتمكن من العلم بحسنه ان يفعله هو انه
ماذون له في فعله وليس ممنوعا منه كما يقال ان لزيد ان يتصرف في داره وليس لعمرو
ذلك ومعناه انه ماذون له في ذلك نعم الاذن تارة يكون عقليا كما في

المحسنات العقلية وتارة يكون شرعيا كما في المحسنات الشرعية • وهذا
التعريف يضعف للوجهين اللذين ذكرناهما في حقيقة القبيح • اما اولا
فلانه ذكر في حد الحسن انه الذي للمتمكن من العلم بحسنه ان يفعله
فذكر الحسن في حد الحسن وهو فاسد لان الحسن لو كان معلوما كان الحسن
معلوما فيكون فيه احالة لاحد المجهولين على الآخر وانه محال • واما ثانيا
فلان ترك القبائح من جملة المحسنات وهو غير داخل في حد الحسن لانه لا يصح
ان يقال فيه انه الذي للمتمكن من العلم بحسنه ان يفعله لان الترك
امر عدمي فلا يمكن ان يكون فعلا فيفسد هذا التعريف بما حققناه •

التعريف الثاني رسمي وهو الاقوى وهو ما ليس للاقدام
عليه مدخل في استحقاق الذم • وثانيها الواجب وله تعريفان حقيقي
ورسمي • اما التعريف الحقيقي فهو ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم
ونعني بقولنا ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم هو ان الاخلال به بجهة
لان لا يستحق عليه الذم في حالة من الحالات وهذا اصح فان الاخلال بالواجب
لا ينفك عن استحقاق الذم في بعض احواله • **واما التعريف**
الرسمي فهو ما لم يأت به المكلف اذا استحق الذم على بعض الوجوه فقولنا على
بعض الوجوه يحترز به عن امور اربعة • منها الواجبات المخيرة فانها على
التحقيق واجبة كلها واذا اتى المكلف بواحدة منها وترك الباقي لم يستحق
ذما مع انه لم يأت بالواجب وانما يستحق الذم اذا لم يأت بواحدة منها اصلا •
ومنها الواجب الموسع الذي له وقت مضروب محدود باول وآخر فاذا
ترك المكلف تادية الواجب في اول الوقت فانه لا يستحق الذم وان كان قد ترك
واجبا وانما يستحق الذم اذا كان تاركا له في جميع الوقت كله • **ومنها**

الواجب

الواجب على الكفاية كالجهاد وطلب العلم فانها واجبة على الكل واذا قام
بهذه الواجبات البعض سقط وجوبها على الباقين فقد ترك واجبا ولم يستحق
الذم وانما يستحق الذم اذا كان لا يقوم بها احد من المكلفين • **ومنها**
ان بعض الواجبات اذا تركه صغيرا فان تاركه لا يستحق ذما لما كان تركه
صغيرا فيكون مكفرا بعض ماله من الثواب وانما يستحق الذم على بعض الوجوه
وهو الا يكون له ثواب يكون هذا الترك مكفرا لحسنة • **ورابعها**
المندوب وله تعريفان حقيقي ورسمي • فالتعريف الحقيقي وهو الفعل
الحسن الذي الاولى فعله ولا حرج على فاعله في تركه • واما الرسمي فهو الفعل
الحسن الذي يستحق بفعله المدح ولا يستحق بتركه الذم • **وخامسها**
المكروه وله تعريفان حقيقي ورسمي • فالحقيقي هو الفعل الحسن الاولى تركه ولا
حرج على فاعله • واما الرسمي فهو الفعل الحسن الذي يستحق المدح بتركه ولا
يستحق بفعله الذم على الاطلاق • واحترزنا بقولنا على الاطلاق عما اذا كان
فعله تركا للواجب واشتغالا بفعله عنه فانه يستحق الذم على فعله لانه
ترك به الواجب واشتغل به عنه لا لانه فعل مكروه • **وسادسها**
المباح وله تعريفان حقيقي ورسمي • فاما الحقيقي فهو الفعل الحسن الذي لا ترجيح
لاحد طرفيه على الآخر في الفعل والترك على الاطلاق • واحترزنا بقولنا
على الاطلاق عما يعرض للمباح في بعض احواله فيكون تركه اولى من فعله كان
يشتغل بفعله عن اداء واجب فلهذا تركه احق فان ذلك انما كان لامر عارض
وحقيقته هو عدم الترجيح في كلا طرفيه • واما الرسمي فهو الفعل الحسن الذي
لا مدخل لفعله ولا تركه في استحقاق المدح على الاطلاق • واحترزنا بقولنا
على الاطلاق عما يعرض للمباح في بعض احواله فيكون مستحقا للمدح على فعله

ستها

كان يشتغل بفعله عن مواقعة القبائح فاستحقاقه للمدح لكونه مشتغلا
بفعله عن مواقعة القبائح لا لانه مباح • لا يقال قد اوردتم في كثير
من هذه الصور استحقاق الذم فاحترزنا عن حقيقة الذم ومعناه •
لانا نقول الذم هو قول ينبئ عن اتضاع حال المذكور مع القصد الى ذلك •
فقولنا هو قول يحترز به عن الافعال فانها لا تستعمل في الذم على حال •
وقولنا ينبئ عن اتضاع حال المذكور ولم نقل العمل ليدخل فيه ذم الانسان
لنفسه • وقولنا مع القصد يحترز به عما اذا كان الانسان حاكيا للذم
فانه لا يكون ذاما لعدمه عن القصد كما حكى الله ذم فرعون لموسى في
قوله ام انا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين فانه ليس ذما لموسى عليه
السلام • لما لم يقصد به الذم •

وسابعها

الظلم فان البحث عن
حقيقته مما مس الحاجة اليه ولنذكر له تعريفين • التعريف الاول ذكره
صاحب المعتمد • وهو الضرر الذي ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر
اعظم منه معلوم او مظنون ولا يكون مفعولا على مجرى العادة ولا على جهة
الدفع عن النفس فهذا محصل ما قاله بالفاظه • وفيه نظر من وجهين اما اولا
فلان قوله في نفس الحد وليس فيه نفع خطأ فان هذا يقتضي ان لا يكون للظلم
وجود اصلا لان كل ظلم فان الله يعوض المظلوم ويضمن له عوضا مساويا
للضرر من غير زيادة ولا نقصان واذا كان الامر هكذا لم يخل شيء من المضار
عن نفع فوجب الا يوجد ظلم في الدنيا وهذا فاسد فاذن لا بد من ذكر قيد
آخر وهو ان يقول ولا نفع فيه اعظم منه • واما ثانيا فلان قوله ولا على جهة
الدفع عن النفس خطأ ايضا لانه انما يحترز به عمن اراد ليقتل الغير فقتله
دفعا عن نفسه وهذا قد دخل تحت قوله وليس بمستحق فلا معنى لذكره فيه

في الحد مكررا لا فائدة فيه •

التعريف الثاني

ان تقول هو الضرر العاري عن جلب منفعة اعظم منه
او دفع مضرة اعظم منه حاصلا عن الاستحقاق عن مفعول على مجرى العادة •
ولنفسر هذه القيود فقولنا ضرر عار عن جلب منفعة هي اعظم منه يحترز به
عن تحمل المشاق العظيمة لطلب المعالي ونيل المراتب العظيمة فان ما يلحق من المشاق
يستحقر في حسبها • وقولنا او دفع مضرة هي اعظم منه يحترز به عمن يقطع يده
لسلامة نفسه • وقولنا او استحقاق يحترز به عن ايصال كثير من المضار
الى مستحقيها فانها لا تكون ظلما لاجل الاستحقاق ويدخل في هذا القيد قولهم
ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور لان من اراد ان يقتل انسانا فقتله
دفعا عن نفسه فان ذلك الضرر لا يكون ظلما من القاتل لاجل استحقاق المقتول •
وقولنا عن مفعول على مجرى العادة يحترز به عمن القى صبيا في النار فان هذا
الضرر ليس ظلما من الله تعالى لما كان احراق النار بمجرى العادة من جهة الله
تعالى • فمتى كان الضرر حاصلا على هذه القيود كان ظلما لا محالة من فاعله
ثم نقول الضرر لما كان اصلا في حقيقة الظلم ومحاما من مفهومه فهو يندرج
تحته عشرة اقسام • اما اولا فالالم كما في القتل والضرب • واما ثانيا فالغم كما
في الشتم • واما ثالثا فالمنع من اللذة كمنع الرجل عن اكل طعامه ووطي جاريته
واما رابعا فمنع السرور كمنع لقاء احبائه واحبابه • واما خامسا فازالة اللذة
كاخراج الطعام من فيه • واما سادسا فازالة السرور كاخراجه من بين جواريه
وبناته وعطاشه • واما سابعا فمنع ما يؤدي الى اللذة كالمنع من الاكتساب
والاحتراف • واما ثامنا فمنع ما يؤدي الى السرور كالمنع من الهبة والعطية
فيما يجري مجراهما • واما تاسعا فمنع ما يصحح اللذة كاخذ ماله • واما عاشرا

فمنع ما يصح السرور كالمنع من الوداد والمواصلة فهذه الوجوه كلها مشتركة في كونها ضررًا وان اختلفت وجوهها كما ترى فهذا ما اردنا ذكره في بيان ماهيات هذه الامور التي تمس الحاجة اليها ●

الفصل الثاني في تقسيم هذه الاحكام

اعلم ان هذه الاحكام التي نصف بها الافعال كالقبح والحسن والوجوب وما شاكلها تنقسم باعتبارات كثيرة الى وجوه مختلفة وكنا نقتصر منها على المهم الذي يليق بما نحن فيه وهو تقسيمات خمسة ● باعتبارها في انفسها وباعتبار ما تستحق عليها وباعتبار ما يصح اضافته الينا منها وباعتبار ما يصح اضافته الى الله تعالى منها وما لا يصح وباعتبار طرقها في العلم بها فعلى هذا يكون ترتيب تقسيمها ●

التقسيم الاول

باعتبار هذه الاحكام في انفسها الى ما ليس له حكم زايد على حدوثه والى ما له حكم زايد على حدوثه فالذي ليس له حكم زايد على حدوثه هو الفعل اليسير مما يقع من النايم والساهي وله شرطان احدهما ان يكون واقعا من جهة نايم او ساه ● وثانيهما ان يكون واقعا من غير روية ولا يتعلق به نفع ولا دفع ضرر فان مثل هذا لا يتعلق به حكم على حال ● والذي له حكم زايد على حدوثه هو على نوعين ● احدهما للقادر عليه ان يفعله ● وثانيهما ليس للقادر عليه ان يفعله فالنوع الاول ينقسم الى ما يستحق المدح بفعله والى ما لا يستحق المدح بفعله فالذي يستحق المدح بفعله ينقسم الى ما يستحق الذم بتركه والى ما لا يستحق الذم بتركه فالذي يستحق الذم بتركه هو الواجب على اقسامه ● والذي لا يستحق الذم بتركه هو المندوب ● والذي لا يستحق المدح بفعله هو المباح ● واما النوع

الثاني وهو ما ليس للقادر عليه فعله فهو ينقسم الى ما يستحق الذم بفعله والى ما لا يستحق الذم بفعله فالذي يستحق الذم بفعله هو القبيح والذي لا يستحق الذم بفعله هو المكروه وهو يطلق في لسان الفقهاء ويراد به امران احدهما نهي التنزيه وهو ما عرف فاعله بان تركه خير من فعله ● وثانيهما ترك ما هو افضل كما يقال تكره ترك التهجد بالليل في الشتاء للمبالغة في فضله والمداومة على فعله وقد قررنا ماهية كل واحد من هذه الامور فلا فائدة في اعادته ●

التقسيم الثاني باعتبار ما يستحق

عليها الى قسمين الى ما يكون حجة في الاستحقاق ● والى ما لا يكون حجة في الاستحقاق ● فالقسم الاول وهو الذي يكون حجة في الاستحقاق منقسم الى ما يستحق على فعله الذم والى ما لا يستحق على فعله الذم فالذي يستحق على فعله الذم هو القبيح والذي لا يستحق على فعله الذم ينقسم الى ما يستحق على تركه الذم والى ما لا يستحق بتركه الذم ● فالذي يستحق بتركه الذم هو الواجب والذي لا يستحق بتركه الذم منقسم الى ما يستحق المدح بفعله والى ما لا يستحق المدح بفعله فالاول هو المندوب والثاني هو المكروه ● واما القسم الثاني وهو ما لا يكون حجة للاستحقاق فهو منقسم الى ما لا يوصف بكونه حسنا والى ما يوصف بكونه حسنا ● فالاول هو الفعل اليسير من الحكمة والكلام كما حققناه والثاني هو المباح كالاكل والشرب فانه لا يكون حجة في استحقاق شيء من هذه الاحكام وانما ثبت له صفة الحسن لا غير ●

التقسيم الثالث باعتبار اضافتها الى الله

تعالى وهي على نوعين • احدهما يجوز اضافته الى الله • وثانيهما لا يجوز اضافته اليه • فالنوع الاول منها امور ثلثة • اولها ما يكون موصوفا بالوجوب من غير اضافة الى الغير وذلك نحو وجوب الاثابة لاهل الطاعة ووجوب التعويض لاهل الالم وفعل الالطاف وازاحة العلل على قول اكثر الشيوخ • وثانيها ما يكون موصوفا بالحسن والاحسان الى الغير وذلك نحو التفضل وانواع الاحسانات الواصلة الى الخلق والابتداء بخلق العالم وغير ذلك • وثالثها ما يكون تابعا لهذين الامرين من الحمد والثنا والتعظيم المطلق وغير ذلك • فان هذه الاحكام كلها مضافة الى الله تعالى بجوازها في حقه او استحقاقه لها •

النوع الثاني ما لا يجوز اضافته الى الله تعالى من هذه الاحكام • واعلم ان الله وان كان قادرا على جميع هذه الاقسام الاحكام من حسن وقبح ووجوب وندب وكراهة وما ليس صفة زائدة على حسنه وغير ذلك لكن الدليل قد دل على ان الله تعالى لا يجوز ان يضاف اليه بعض هذه الاحكام • وهو على ثلثة اقسام •

القسم الاول يستحيل عليه تعالى • وذلك نحو القبح وما يتبعه من الذم والعقاب فان هذه كلها مستحيلة على الله تعالى • اما القبح فانما استحال اضافته الى الله تعالى لمكان حكمته كما ستقرر الكلام فيها بعون الله • واما الذم فانما استحال على الله تعالى لانه مانع في الاستحقاق للقبيح فلما استحال القبح استحال ما هو تابع له • واما العقاب فانما استحال على الله لاستحالة المضار عليه •

القسم الثاني نحو وجوب الاثابة والعوض لله تعالى فانهما مستحيلان في حق الله تعالى لاستحالة المنافع عليه •

القسم الثالث يستحيل اطلاق العبارة فيه وان كان المعنى حاصلا في حقه وذلك امران • احدهما الندب فان افعال الله تعالى في

ماهو صفة

ما هو صفة الندب وذلك نحو الاحسانات وانواع التفضلات ولكن لا يسمى مندوبا لامرين اما اولا فلان المندوب يستدعي معرفا عرفه بحسنه وندبه اليه • واما ثانيا فلان اسم المندوب يفيد ان مكلفا كلفه به وهذان المعنيان مستحيلان في حق الله تعالى فبطل ان يطلق عليه حكم الندب لما ذكرناه • وثانيهما الاباحة فان في افعال الله تعالى ما هو بصفة المباح وان لم يسم مباحا لان هذا الاسم يفيد ان معرفا عرفه بحسنه وهذا محال في حق الله تعالى • وهذا نحو العقاب فانه ليس له صفة زائدة على حسنه • واعلم انه قد جرى في كلام الشيوخ ان في افعال الله تعالى ما هو صفة المباح وان كانوا لا يسمونه باسم المباح لما ذكرنا من ايهام الخطا في اطلاقه وزعموا ان العقاب ليس له صفة زائدة على حسنه كالمباح من افعالنا وهذا فيه نظر لان افعال الله سبحانه لا يفعل شيء منها لداعي الحاجة من نفع او دفع ضرر لاستحالتهما على الله واذا كان الامر هكذا فالذي يدل على فساد ما زعموه هو ان افعال الله تعالى لا يفعل الا لداعي الحكمة وذلك لا يكون الا ان يكون فعله ادخل واوقع في الحكمة من تركه ولن يكون بهذه الصفة الا وله صفة زائدة على حسنه وخرج بذلك عن ان يكون بصفة الاباحة وهذا هو مطلوبنا • لا يقال اليس الله تعالى لو لم يعاقب العصاة لاستحق منهم الشكر لاجل العفو بترك العقوبة فكيف يقال بان فعل العقاب ادخل في الحكمة من تركه • لانا نقول انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى مستحقا للشكر من جهتهم على العفو عنهم وان كان الاولى ان يفعل بهم العقوبة اذ لا مناقضة في ذلك لان اولوية انزال العقوبة بهم هو امر مضاف الى الله تعالى • وثبوت الشكر هو امر مضاف الى المعفو عنهم وهذا غير ممتنع

فثبت بما حققناه ان الله تعالى لا يفعل فعلاً الا وهو داخل في الحكمة من تنكبه وبطل كلام الشيوخ ان العقاب بصفة الاباحة لما ذكرناه ●

التقسيم الرابع باعتبار اضافة هذه

الاحكام الىا ● اعلم ان من تضاف هذه الاحكام من الفاعلين اليه قسمان مكلف وغير مكلف ● فالقسم الاول هم المكلفون وجميع هذه الاحكام التي بعد للافعال يمكن حصولها منهم كالقبح والحسن والوجوب والندب والكراهة والاباحة بمن يحلف ما يستحق على هذه الاحكام من مدح وذم وثواب وعقاب كما ستقرره في باب الوعيد في الاستحقاقات بمشية الله تعالى ●

القسم الثاني

من ليس بمكلف والذي يتاتى منهم من هذه الاحكام هو ما ليس لها حكم زائد على حدوثه وما ليس له حكم زائد على حسنه كالمباح والقبيح فهذه احكام ثلثة ●

الحكم الاول

وهو ما ليس له صفة زائدة على حدوثه مما ليس فيه نفع ولا دفع ضرر وهذا نحو الفعل اليسير والحركة اليسيرة الواقعة من الساهي والنائم فان مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح اذ لا حكم له زائد على حدوثه ومثل هذا فانه يمكن وقوعه من غير المكلف كالبهيمة والمجنون والطفل فانه لا يتعذر عليهم هذه الافعال ●

الحكم الثاني الحسن المطلق

الذي تضمن نفعاً وتعرى عن وجوه القبح وليس له صفة زائدة على حسنه وكان بصفة المباح وان كنا نمنع من اطلاق هذه التسمية عليه لان اطلاقها يفيد انه عرف فاعله حسنه او دل له وهو متعذر في حق هؤلاء فان مثل هذا يحصل وقوعه من غير مكلف كالبهيمة والطفل والمجنون ومن ليس بعاقل ●

الحكم الثالث القبيح الذي

يقع ممن ليس بعاقل كالقبائح الواقعة من البهائم والصبيان والمجانين والسكارى والنائم فان هذه مسئلة خلاف بين الشيوخ هل توصف هذه الافعال بانها قبيحة ام لا مع اتفاقهم على ان هؤلاء لا يستحقون على هذه الافعال اذا وقعت منهم ذماً ولا عقاباً لفقد العقل والتمييز فيهم ولكن الخلاف بينهم هل توصف بالقبح ام لا ● فالذي حكاه قاضي القضاة عبد الجبار عن الشيخين ابي علي وابي هاشم ان هذه الافعال الواقعة من هؤلاء لا توصف بكونها قبيحة ولا حسنة وان جاز ان توصف بكونها ظلماً والى هذا ذهب الشيخ ابو القاسم البستي رحمه الله ● وذهب الشيخ ابو علي بن خلاد وبعض اصحاب ابي هاشم الى ان هذه الافعال كما توصف بكونها ظلماً توصف بكونها قبيحة وحسنة اذا كانت وجوه القبح والحسن حاصلة فيها فوجه الحسن نحو تضمنه لنفع او دفع ضرر وتعريه عن وجوه القبح ● نحو الظلم والجهل والعبث وسائرها فهي كانت بهذه الصفة كانت قبيحة وحسنة ●

واحتج الشيخان

ابو علي وابو هاشم عليه بامرين ● اما اولاً فلان القبيح ما ليس لفاعله ان يفعله والحسن هو ما له ان يفعله ولا شبهة ان هذا انما يتاتى في حق العاقل المميز الكامل الاختيار فاما في حق من لا عقل له فلا ● واما ثانياً فكما لا يجوز ان يقال ان هذا الفعل نفع من البهيمة والصبي ولا يحسن منهما بهذا التفسير فهكذا لا يجوز ان يثبت القبح والحسن في افعالهما على الاطلاق ●

واحتج ابو علي

بن خلاد بامرين ايضاً ● اما اولاً فلان وجه القبح والحسن يدركان

ميز له العقله في هذين الحكمين • فلا يجوز ثبوت وجه القبح والحسن من دونهما كما لا يجوز ثبوت العلة من دون معلولها • واما ان ما كما يجوز وصف هذه الافعال بكونها ظلمًا وجهلًا وعبثًا اذا وقعت من هؤلاء فكذا يجب ان توصف بكونها قبيحة وحسنة من غير فرق بينهما • فهذا ملخص ما وجدته للشيوخ في هذه المسئلة • **والمختار** هو الاول لان ما عدا القبح والحسن من الاحكام من الوجوب والندب لا شبهة في انه لا يجوز ان توصف افعال هؤلاء بها قولًا واحدًا بالاتفاق وان فرضنا وقوعه منهم على مثل ما يقع عليه فعل غيرهم من هؤلاء كامل العقل فلا يسمى واجبًا ولا مندوبًا فكذلك الحسن ان لا يسمى قبيحًا ولا حسنًا والجامع بين هذه الاحكام كونها امورًا تابعة لوجوه الافعال ملازمة له لا يجوز انفكاكها عنها فاما ان يضاف جميعها الى هؤلاء وهذا محال • واما الانصاف في منعها اليهم وهذا هو مطلوبنا • فاما ان يضاف بعضها دون بعض من دون مرجح ومخصص وهذا محال • فثبت بما ذكرنا ما لم يجوز اضافة اليهم من هذه الاحكام وما لا يجوز

التقسيم الخامس باعتبار طرقها

الدالة عليها • **واعلم** ان الافعال على وجهين احدهما له حكم ثابت على حدوثه والثاني ليس له حكم ثابت على حدوثه فالذي لا حكم له ثابت على حدوثه كالحركة اليسيرة والصوت اليسير لا وجه لايراده هاهنا اذ لا حكم له فيقال ان الادلة تكون متعلقة به واما الذي نورده هاهنا ما له حكم ثابت على حدوثه وهو قسمان • **احدهما** ان يكون متعلقًا للادلة العقلية ويكون طريقًا اليه • **وثانيهما** ان يكون متعلقًا للادلة الشرعية

ط ممن هو كامل العقل

وتكون

ويكون طريقًا اليه • **التقسيم الاول** وهو الذي تكون الطريق اليه الادلة العقلية فهو منقسم الى ما له فعله والى ما ليس له فعله فالذي له فعله هو الحسن وهو منقسم الى ما يجوز تركه والى ما لا يجوز تركه فالذي لا يجوز تركه هو الواجب والذي يجوز تركه منقسم الى ما يكون الاولى فعله والى ما يستوي فيه الفعل والترك في الجواز فالاول هو المندوب والثاني هو المباح • والذي ليس له فعله فهو منقسم الى ما يجرم فعله والى ما ليس كذلك فالاول هو القبيح والثاني هو المكروه فهذا هو الكلام في تقسيم هذه الاحكام بالاضافة الى طرقها العقلية • **واما التقسيم الثاني** وهو ما يكون الطريق اليه الادلة الشرعية فاعلم انها في تعلقها بها على ثلثة اوجه احدها ان يرد الخطاب باقتضاء الفعل • وثانيها ان يرد باقتضاء الترك • وثالثها ان يرد بالتخيير بين الفعل والترك • فالذي ورد باقتضاء الفعل لا يخلو حاله اما ان يجوز تركه او لا يجوز فالاول هو المندوب والثاني هو الواجب • والذي ورد باقتضاء الترك ليس يخلو حاله اما ان يجوز فعله او لا يجوز فالاول هو المكروه والثاني هو القبيح والذي ورد بالتخيير بين الفعل والترك هو قسم المباح فحصل من مجموع كلامنا هاهنا ان هذه الاحكام كما تعلم بالادلة الشرعية فهي ايضًا معلومة بالادلة العقلية كما سنقرره في الاستدلال بعون الله تعالى • فهذا ما اردنا ذكره من تقسيمات هذه الاحكام على هذه الاعتبارات الخمسة وهذه التقسيمات متداخلة في تفاصيلها وكلها منقسمة في الجملة الى هذه الاقسام الخمسة •

الفصل الثالث في اقامة

الدلالة على ثبوت هذه الاحكام العقلية • وقبل الخوض في ...

بتمكن بتحقيق الخلاف جملة في هذه الاحكام ثم نردفه بذكر الاستدلال
مشيئة الله تعالى ● فنقول اختلف المتكلمون في هذه المسألة ● فالذي ذهب
اليه المحققون من العدلية ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة الى ان هذه
الاحكام التي هي القبح والحسن والوجوب والندب والاباحة والكراهة
منقسمة الى ما يكون طريق العلم بها العقل والى ما يكون طريق العلم بها
الشرع ● فالذي يكون طريقه العقل ينقسم ايضا الى ما يستقل العقل
بدركه ضرورة كالعلم بقبح الظلم والجهل وكفران النعمة وتكليف ما لا يطاق
والعبث وتعظيم من لا يستحق ● ونحو العلم بحسن العدل والانصاف والفضل والاحسان
والجود ونحو العلم بوجوب شكر النعمة وقضاء الدين ورد الوديعة ● والى ما يفتقر
الى نظر واستدلال كالعلم بقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار فان هذا
لا يعلم حسنه وقبحه بالضرورة وانما يعلم بنوع من النظر والفكر وهو ان
يقال ان الكذب انما يقبح لكونه كذبا لا غير وان الصدق انما حسن لكونه صدقا
وكونه صدقا حاصل فيما يكون ضارا وكونه كذبا حاصل في ما كان نافعا
فيجب القضاء بالقبح والحسن فيهما ● واما ما لا يستقل العقل بدركه لا ضرورة
ولا نظرا وهذا نحو المقبحات والمحسنات الشرعية ● وذهب سائر فرق
المجبرة من الاشعرية وغيرهم وبعض اهل الظاهر الى انه لا يعلم بالعقل
اصلا لا ضرورة ولا نظرا وانما طريق العلم بها هو الشرع ● ونحن اذا اردنا
تقرير الدلالة على صحة ما قلناه ذكرنا ان القبح والحسن والوجوب انما يثبت
لوجوه ثابتة الى نفس هذه الافعال من غير امر زائد عليها ● ثم نذكر ان
هذه الاحكام معلومة بالعقل دون الشرع ثم نردفه ببيان انها معلومة
بالضرورة ● ثم نذكر بعد ذلك الالزامات المتوجهة عليهم على القول بكونها

معلومة بالشرع فلاجرم دبرنا الكلام عليهم فيها على مقامات اربعة ●

المقام الاول في بيان هذه المقبحات

والمحسنات والواجبات انما قبحت وحسنت ووجبت لوجوه ثابتة اليها ● اعلم
ان القبح والحسن يطلقان ويراد بهما معان ثلثة ● احدها ملايمة الطبع
ومنافرته فعلى هذا يقال ان الالام قبيحة كلها لانها منافرة للطباع
والملاذ كلها حسنة لانها ملايمة لها ● وثانيها كون الشيء على صفة كمال
ونقص كما يقال ان الجهل قبيح بمعنى انه صفة نقص وان العلم حسن بمعنى انه
صفة كمال ● وثالثها ان يراد بهما كون الفعل مستتبعا للمدح عاجلا
وللثواب آجلا ومستتبعا للذم عاجلا وللعقاب آجلا فالقبح والحسن يطلقان
ويراد بهما هذه المعاني الثلاثة ثم لا خلاف بيننا وبين مخالفينا ان القبح والحسن
بالمعنى الاول والثاني مستندهما العقل وانما الخلاف في القبح والحسن بالمعنى
الثالث فعندنا ان القبح والحسن لوجوه عائدة الى هذه الافعال واقعة عليها
وعند سائر الاشعرية ان القبح والحسن وسائر الاحكام انما ثبتت لامر يرجع
الى حال الفاعل وهو كونه مملوكا مربوبا محجورا وحكي عن معتزلة بغداد ان القبح
والحسن والوجوب كلها مضافة الى اعيان هذه الافعال وذواتها ● وحكى قاضي
القضاة في كتابه المغني عن بعض المتكلمين ان القبح والحسن وسائر الاحكام
تابعة للمعاني ● واعتمد المتكلمون على ان هذه الاحكام انما ثبتت لوجوه عائدة
الى نفس الافعال مسالك ●

المسلك الاول الدوران

وهو الذي عول عليه الشيخ ابو الحسين واصحابه ونقرره على وجهين ●
الوجه الاول الدوران في العقل وذلك ان العقلاء يعلمون بالضرورة متى كانت هذه

الوجوه التي هي الظلم والجهل والعبث بشروطها البالغة لها فانهم يعلمون القبح قطعا
لا محالة وان لم يعلموا اشيا اخر ومتى لم يتكامل علمهم بها او بواحد منها فانهم لا يعلمون
القبح اصلا ولو علموا سائر الامور ولو وقف القبح على امر اخر سوى هذه الوجوه
كما زعموا وهو كون العبد مخلوقا مملوكا مربوبا مكلفا مامورا منهيا الى غير ذلك
من الوجوه التي نبطلها عليهم بمشيئة الله كان يلزم مع تقدير عدم هذه الوجوه
التي ذكروها وحصول ما قلناه من كونه ظلما وجهلا الا يحصل القبح وفي هذا
نقض لما علمناه بالضرورة من حصول القبح عند حصول هذه الامور ●

الوجه الثاني

الدوران في الوجود وحاصله هو انا نعلم بالضرورة
انه اذا وجب امر عند وجود امر اخر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة ولم
يكن الى تعليله بغيره طريق فان ذلك الامر اخص بان يكون علة ولا يجوز
تعليقه بغيره ● قال ابو الحسين في اخر كلامه في هذا ولا يبعد ان يقال
ان العقلا اذا تاملوا هذا الدوران في العقل والوجود كما قررناه فانهم
يضطرون الى العلم بان الامر الذي حصل معه الدوران هو العلة فاذا كان
القبح دائرا مع هذه الوجوه في العقل والوجود وجب بحكم الضرورة ان تكون
هي العلة فيه ● لا يقال لم لا يجوز ان يكون القبح وان كان دائرا مع هذه الوجوه
عقلا ووجودا معللا بامر اخر وهو ما ذكرنا من كون العبد مملوكا مربوبا فانه
ملازم لهذه الوجوه فيجب ان يكون هو العلة فيها ● لانا نقول هذا فاسد لامرين
اما اولا فلانه لا طريق الى ما ذكرتموه من هذه العلة فانا سنبطل ما جعلوه
دلالة على كونها علة في القبح ● واما ثانيا فلانا قد حكمنا انا متى علمنا هذه الوجوه
فانا نعلم القبح لا محالة ● ومتى لم نعلمها لم نعلم القبح فلو كانت علة القبح غير هذه
الوجوه لم يلزم من مجرد العلم بها العلم بالقبح فلما لزم من العلم بها العلم بالقبح كانت

هي العلة

هي العلة فيه كما حققناه ●

المسلك الثاني

السبر والتقسيم
وهي طريقة اصحاب ابي هاشم وتقريرها هو ان هذه الافعال متباينة في وقوعها
على وجوه مختلفة فمنها ما يستحق الذم على فعله وهو القبيح ومنها ما يستحق الذم
بتركه وهو الواجب ● ومنها ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه وهو
المندوب ● ومنها ما لا يستحق الذم بفعله ولا يستحق المدح بتركه ولا يترجح
فعله على تركه وهو قسم المباح ● فحصول هذه الافعال مختلفة على هذه الوجوه
واختلافها لا يخلو حاله اما ان يكون لامر او لا لامر وباطل ان يكون اختلافها
لا لامر لان اختلاف هذه الافعال امر معقول متميز في نفسه معلوم بالضرورة
حصوله بعد ان لم يكن حاصلا فلا يمكن ان يقال انه حصل بعد ان لم
يكن حاصلا الا لامر ● وان كان اختلافها ثابتا لامر فذلك الامر
لا يخلو حاله من اقسام ثلاثة اما ان يكون هو ذواتها او امرا خارجا عن ذواتها
او وجها يكون واقعة عليه ● والاول باطل لانها مشتركة في كونها ذواتا
فكان يلزم ان يكون كلها واجبة معا او قبيحة معا وكان يلزم ان يجتمع لها هذه
الاحكام كلها لاشتراكها فيما هو موجبها فيلزم ان يكون كل واحد منها واجبا
قبيحا مندوبا مكروها وهذا محال فبطل ان يكون اختلافها لذواتها والثاني
باطل وهو ان يقال ان اختلافها هو لامر خارج عن ذواتها لان حاله لا يخلو
من وجهين اما ان يكون فاعلا او علة ومحال ان يكون فاعلا لان الفاعل لا تعلق له
بذلك والا كان يلزم ان يجعل الظلم حسنا والعدل قبيحا فلما استحال ذلك
دل على انه لا تعلق للفاعل بجميع الاحكام ● وباطل ان يكون لمعنى لان
العرض لا يمكن قيامه بالعرض ولا يختص به فاذا بطلت هذه الاقسام
لم يبق الا القسم الثالث ● وهو ان يقال ان المؤثر في اختلافها وتباينها هذه

الاحكام هو وقوعها على هذه الوجوه المختلفة فيقع على وجه فيكون قبيحا ويقع
على وجه آخر فيكون حسنا فثبت بما ذكرناه ان قبحها وحسنها لامور زائدة
عليها وهذا هو مطلوبنا فهذا ملخص ما ذكره وانه لفظه في المعنى بغير حذف
اكثر فضلاته

المسلك الثالث ذكره الشيخ

ابو الحسين في اجوبة المسائل المصريات وحاصل ما ذكره هو انا نستفسرهم
عن الوجه الذي لاجله كان الفعل قبيحا او حسنا فنقول لم اقتضيتم الوجه
الذي لاجله قبح الفعل منا فان قالوا لا وجه لقبح الفعل منا الا انه تعلق به
النهي **قلنا** هذا خطأ لامور اما اولا فلانه لو كان علم العقلاء بقبح الامر علم
النهي لبين ذلك هو الوجه في القبح على زعمكم ونحن نعلم قطعا بالضرورة من حال
العقلاء انهم يعلمون هذه القبائح وان لم يخطر ببال اكثرهم هذا النهي فلو
كان هو الوجه لما علموا القبح حتى يعلموه واما ثانيا فكان يلزم لو نهى الله
عن العدل والاحسان والانصاف ان يكون قبيحا لاجل نهيه وهذا محال فانا
نعلم ضرورة ان هذه الامور لا يكون قبحه اصلا واما ثالثا فلو قبح القبيح لمكان
النهي لوجب ان يحسن الحسن لمكان الامر ولو كان الامر هكذا للزم ان لا يكون افعال
الله تعالى حسنة لانه لا يمكن الامر والتزام هذا اكثر وشناعة وخروج عن الدين
فان قالوا انما قبح القبيح لان الله تعالى اخبر بقبحه **قلنا** هذا فاسد
فان الخبر تابع للمخبر عنه فلا بد من حصول وجه القبح بتمامه ليصح الخبر عنه
فان قالوا انما قبح القبيح لانه يستحق الذم على فعله **قلنا** هذا فاسد لامرين
اما اولا فاستحقاق الذم هو امر تابع للقبح فلا بد من بيان وجه القبح ليمكن اسناد
الذم اليه واما ثانيا فليس لان يقال انما قبح لانه يستحق الذم عليه باولى من ان
يقال انما يستحق الذم عليه لانه قبيح لانهما حكمان للقبح فليس احدهما بان يضاف

الى الآخر باولى من عكسه فان قالوا انما كان النهي مؤثرا في قبح القبيح
لانه نهي مخصوص فلهذا افاد القبح دون غيره من المناهي **قلنا** ان
الخصوصية تفيد امرين احدهما انه نهي قديم وثانيهما ان الناهي قديم وهذان
الوجهان لا تأثير لهما في القبح لان القبح هو امر يختص بالفعل ويعود اليه
سواء كان الناهي قديما او محدثا وسواء كان النهي ايضا حادثا او قديما
ثم كان يلزم على ما ادعوه فيمن لا يعرف قدم النهي والناهي ان لا يعلم قبح
هذه الامور وهذا باطل كما قررناه فان قالوا انما قبح الفعل لانه نهي
من مالك رب **قلنا** ولم اذا كان ذلك يكون نهيه قبيحا فان قالوا لانه منعم
باصول النعم اعدنا عليهم السؤال وقلنا ولم اذا كان منعما باصول النعم
يكون نهيه مؤثرا في القبح فان قالوا لا محالة فمن هذه حاله قبيح قلنا
عن وجه المحالة سألناكم فلم قبحت مخالفته فان قالوا لانه نهيه في القبح
لا للفعل قلنا فلم يكن لنفعه لا للامر باولى من ان يحسن لا للامر فيلزم
ان يكون قبيحا حسنا وهذا محال فبطل قولهم ان المؤثر في قبح القبائح انما هو
النهي فهذه زبدة كلام ابي الحسين في تقرير هذه الطريقة والاعتماد عليه
وشيئا في هذا مزيد تقرير عند الكلام على شبههم فثبت بما ذكرناه ان هذه
الاحكام الثابتة للافعال معللة بوجوه زائدة عليها كما حققناه

فاما من زعم ان القبيح انما يقبح لعينه فليس يخلو اما ان يكون مراده من قوله
لعينه اما ان يريد به انه لا يتعلق قبحه بسبب حال فاعله خلافا لما يقوله
هؤلاء الاشعرية فهذا لا ننكره وخلافه في عبارة واما ان يكون مراده ان وجه
القبيح انما هو لامر يخصه ووجه يقع عليه من غير ان يكون المؤثر امرا خارجا
عن ذاته من فاعل او علة فهذا حق لا ننكره وما نبطل ان مراد ابي الهشام هو هنا

الوجه فان وجوه القبح والحسن في الافعال جلية ظاهرة لا يصعب على مثله لتقدمه في الفضل واشتهاره بالاعتبار له ۞ واما ان يكون مراده هو ان القبح مضاف الى ذات القبيح وعينه فهذا فاسد لان المثلين قد يكون احدهما قبيحا والاخر حسنا ومن حق ما كان راجعا للذات ان لا يختلف فيه الامثال ۞ وقد يكون المختلفان مشتركين في حكم هذه الاحكام فكان يلزم ان يكون مماثله فبطل اسناد هذه الاحكام الى الذات ۞

واما من زعم ان هذه الاحكام ثابتة

لمعان فهو فاسد لامرين ۞ اما اولا فلانه لا معنى هنا كما يعقل يكون موثرا في قبح الاشيا وحسنها ووجوبها فيجب القول ببطلانه واما ثانيا فلانا متى علمنا وقوع الضرر عاريا عن جلب منفعة او دفع مضرة او استحقاق فانا نعلمه قبيحا من غير حاجة الى معنى اخر ۞ فان ما ذكرناه ان القبح والحسن معللان بهذه الوجوه وهكذا القول في الوجوب ۞ **تنبيه** اعلم ان شيوخ المعتزلة على اختلافهم لا يختلفون في القبيح على اختلاف وجوهه نحو كونه ظلما وجهلا وعبثا وغير ذلك من الوجوه انما يقبح لوجه يقع عليه ۞ فان الواجب على اختلاف انواعه نحو وجوب شكر المنعم وقضا الديون ورد الامانات الى غير ذلك من الوجوه انما يجب لوجه يقع عليه وانما يكون اختلافهم في الوجه الذي لاجله يحسن الفعل ۞ فالذي ذهب اليه الشيخان ابو علي وابو هاشم الى ان الفعل انما يحسن لوجه يقع عليه كالقبيح والواجب وذلك الوجه هو حصول نفع او دفع ضرر او استحقاق ۞ وذهب الشيخان ابو عبد الله وابو اسحق وقاضي القضاة الى انه لا وجه لاجله يحسن الفعل وانما المعتبر في حسنه ليس الا حصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح ۞ وهذا الخلاف عندي على التحقيق ليس فيه فايدة ولا له جدوى ولا ثمرة

وانهم

وانهم متفقون من جهة المعنى ۞ وبيان ذلك هو ان الشيخين ابا علي وابا هاشم يعتبران انه لا بد من وجه لاجله يحسن الفعل ويشترطان فيه انه لا يكون فيه وجه قبح ولهذا قالا ان القبح والحسن متى اجتمعا في فعل فالغلبة للقبح وهذا بعينه هو قول الشيخين ابي عبد الله وابي اسحق وقاضي القضاة فانهم يعتبرون انه لا بد فيه من غرض يعري عن سائر وجوه القبح فحصل ما ذكرنا انه لا نزاع بينهم من جهة المعنى وان الذي يثبته بعضهم ينفيه الاخر ويكون النزاع بينهم لفظيا لما حققناه ۞ **والعجب** من هولاء الجماهير كيف وقع بينهم الخلاف مع الاتفاق المعنوي الذي وضحناه واحاط بعضهم بمقصد الاخر فهذا تمام الكلام على ان القبايح والمحسنات والواجبات انما وجبت لها هذه الاحكام لوجوه ثابتة اليها كما لخصناه ۞

المقام الثاني في ان العقل هو مستند

هذه الاحكام دون الشرع ۞ ذهب علما العدل من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من فرق الاسلام الى ان هذه الاحكام كما تكون معلومة بالشرع ۞ وهي ايضا معلومة بالعقل وان العقول قاضية بوجوب الواجبات وقبح القبايح وحسن المحسنات كقضاء الشرع وزعم سائر المجبرة من الاشعرية وغيرهم الى ان العقل لا يقضي بشي من هذه الاحكام فان الطريق اليها ليس الا الشرع فيقولون الواجب ما امر به والقبيح ما نهى عنه والى هذا ذهب داود وطبقته من اهل الظاهر والمعتمد عندنا في مستند هذه الاحكام هو العقل طريقان ۞ **الطريق الاول** انا ندعي العلم الضروري بان مستند هذه الاحكام هو العقل وهذه طريقة الشيخ ابي الحسين واصحابه فانهم قالوا

ان العقلاء يعلمون بالضرورة ويقطعون بقبح الضرر الخالي عن جهات الاستحقاق
وقبح تكليف الاعمى بنقط المصحف على وجه الصواب • وتكليف المقعد الطيران
في الهواء وقبح الكذب والسفه والجهل والعبث ويستقبحون بعقولهم
من احب سوء غيره ويشتمه على ما لا تعلق له به كان يذمه لان السماوات
والارض محدثة ويقضون بقبح هذه الامور كلها • ويعلمون بصرائح عقولهم
حسن التفضل والاحسان وحسن الصدق والاسداء بعوارف النعم • ويعلمون
وجوب شكر من انعم عليهم بصنوف النعم واسدى اليهم المعروف ومن
انكر قبح هذه الامور التي قررناها من القبح والحسن والوجوب فقد جحد ما
علمه العقلاء وانكر ما هو معلوم بالضرورة وعلى انكاره مكابرة وعنادا ويعلمون
بالضرورة ان هذا الاستقباح والاستحسان والوجوب ليس لاجل عرف ولا
شرع فانه حاصل لمن لا يعرف شيئا وفي حق من لا يتدين بدين كالملاحدة
والبراهمة ويفصلون في الاستقباح بين بيع درهم بدرهمين وصوم اليوم
الاول من شوال وبين استقباحهم لمن يقطع صنما انا انا ومن اخذ يذم السماء
ويشتم الاحجار والنجوم فان قبح الاول يستند الى الشرع دون الثاني فانه بمجرد
العقل وصريحه وليس الغرض بما قررناه من هذه الامثلة استدلالا ونظرا فان
الاستدلال على ما هو معلوم بالضرورة لا معنى له وانما الغرض بما اوردناه الكشف
والايضاح والاستظهار بالامثلة فهذا تقرير طريقة الشيخ ابي الحسين واصحابه

الطريق الثاني اما سن بالادلة ان مستند هذه الاحكام هو العقل
وهذه هي طريقة الشيخ ابي هاشم واصحابه وتقرير ذلك بوجوه • **اولها** ان من استوى
عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه وفرضنا في حق من لا يبالي بمدح ولا يحمل بذم
وفي حق ملحد لا يقر بالله ولا باليوم الآخر فلا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا وقيل
له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانا نعلم بالضرورة
انه يختار الصدق على الكذب فلولا كون الصدق موصوفا بما يقتضي الترجيح
والا لما اختاره على غيره مع استوائهما في سائر الوجوه وليس ذلك الا لاجل
ما يتميز به عن غيره من الحسن • **وثانيها** انا نعلم بالضرورة ان الملك
العظيم اذا راى اعمى مشرفا على الهلاك بالوقوع في مهواة وفرضنا كونه في
موضع خفي لا ينتظر مدحا ولا يرجو ثوابا وفرضنا انه لا يعتقد اصل الدين
فلا ينتظر ثوابا ولا يخاف عقابا • فانه يعلم بكمال عقله حسن عقله وتداركه
عن الوقوع في تلك التهلكة ويميل طبعه ويستحسنه عقله الحسن ان يعفو
منه او ينشره ولو فرضنا انه ربما انه يلحقه بذلك تعب فانه يستحسنه
لا محالة • **وثالثها** انا نعلم بالضرورة ان العقلاء يذمون على
فعل الظلم والكذب والجهل والسفه والعبث وكفران النعم العظيمة
ويمدحون على فعل العدل والاحسان والصدق وفعل المعروف
وشكر النعمة ورد الامانات واصطناع المعروف ويستوي في
العلم بذلك من حسن المدح والذم فيما ذكرناه من يقر بالشرع ومن يجحده فلولا ان
قبح هذه الامور وحسنها معلوم للعقلاء والا لما حسن من العقلاء توجيه المدح
والذم الى فاعلها • **ورابعها** ان الواحد منا لو لم يكن فاعلا
للحسن الا للنفع ودفع الضرر لوجب الا يوجد في عالم الله تعالى محسن ولهذا
فان الواحد منا لو تصنع على غلمانه الساب الفاخرة لكون ذلك زيادة
في قيمتهم اذا عرضهم للبيع فانه لا يكون منعما عليهم ولا يستحق بذلك حمدا
لما كان غرضه نفع نفسه فليس الا ان الانسان كما يفعل الفعل للنفع
ودفع الضرر يفعل الفعل لاجل الاحسان ايضا وفي هذا دلالة على ان

حسن الاحسان مقرر في عقول العقلاء • وخامسها ان العقلاء يعلمون
من انفسهم انه لا حرج عليهم في السعي في الهوى والشرب من الماء البادر دون
في مناكب الارض لاستجلاب نفع او دفع ضرر ويستحسنون ذلك بعقولهم ولا يعلمون
بالحسن الادراك • فثبت بما ذكرنا ان العقلاء يعلمون هذه الاحكام بعقولهم
فهذه طريقة اصحاب ابي هاشم في الاستدلال • ولو ذهبنا نستقصي ما تشهد
به العقول من هذه الاحكام ونقصي به تصرف العقلاء في الاقاليم والاوطان في
الاستقباح والاستحسان على اختلاف اجيالهم وتباعد دياراتهم لم يحصل
لنا ذلك سبيلا • ولكنا نكتفي بما ذكرناه ففيه تنبيه على ما عداه وفيما
قررته العقول من ذلك غنية وكفاية • والحمد لله فلا حاجة بنا الى الاكثار منه

المقام الثالث في بيان انها معلومة بفطرة العقل وغريزته دون نظره وفكرته

• اعلم انا قد شرحنا ان مستند
هذه القضايا هو العقل دون الشرع وغرضنا الآن ان نذكر بيان انها معلومة
بضرورة العقل وفطرته من غير حاجة الى نظر واستدلال • فنقول
ذهب علماء الاسلام الى ان مستند العلم بهذه القضايا هو الضرورة • وذهب
المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا وابي نصر الفارابي • الى ان العلم بقبح
القبيحات وحسن الحسنات ووجوب الواجبات ليس حاصلا بفطرة العقل
وغريزته بل مستند هذه الاحكام والقضايا عند هؤلاء هو الشهرة فيما بين
العقلاء ومعنى هذا هو ان هذه القضايا متى تكررت على السمع في مبدأ الصبا
واتفق عليها اهل البلدان لاصطلاح معايشهم لاجل من الغرض وفيها(?) انها
هذه القضايا وسارعت النفوس الى قبولها والتصديق بها لاجل الالف

والعادة

والعادة من الآباء والاكابر في حال الصغر • وقالوا ان منشأها هو مقتضى
الاخلاق من الرقة والحمية والحياء فهذا هو السبب في الميل الى هذه القضايا
من جهة العقلاء • وزعموا انه ربما وقع الغلط في الاستقباح والاستحسان
ثم قالوا لو اعتقب هذا التمويه لو قدرنا ان الانسان خلق كاملا لكنه لم يحصل له
الف وعادة ولم يؤدب باصطلاح ولم يتدنس بخلق ولا انس بمخلوق جرى على
هذه القضايا ثم اوردت عليه هذه الامور لامكنه الامتناع عن قبولها
وترك التصديق بها والاعتراف بمعناها فانها ليست كالقضايا الضرورية
كالعلم بأن الاثنين اكثر من الواحد • فهذا تقرير مقالتهم في انكار التقبيح
والتحسين العقليين • ومن علماء المتكلمين من ذهب الى هذه المقالة كالشيخ ابي
حامد الغزالي والرازي المعروف بابن الخطيب • وعبد الملك الجويني • وتسلط
في الكلام عليهم هو بطلان كونها نظرية وفساد اسنادها الى ما زعموه من الشهرة
والالف والعادة وبطلان وقوع الغلط في التقبيح والتحسين كما زعموه
فهذا ان تقتضيه(?) الكلام عليهم ههنا على مطالب ثلاثة وهي وافية بالمقصود
بمشيئة الله •

المطلب الاول

في بطلان كون هذه القضايا
علوما نظرية • واعلم ان الاوائل من الفلاسفة معترفون بان
العلم بهذه القضايا هو ضروري كسائر العقلاء واما اكثر المتأخرون منهم
الذين سماهم حيث زعموا انه لا جهة لها الا الشهرة فيما بين العقلاء والعادة
والالف وانه لا يمتنع ورود الشك والشبهة عليها ويدل على فساد ما قالوه مسالك

المسلك الاول

هو ان المعيار الصادق والفيصل الفارق
بين ما نعد من العلوم الضرورية والعلوم النظرية هو ان ما كان معدودا من العلوم
الضرورية • فان العاقل يعلمه ويحصل له من غير اعتناء بنظر ولا اعمال فكرة

وما كان حاصلاً بطريق النظر فانه لا تبقيه من الغاية باستحضار مقدماته
وترتيبها على وجه صحيح ● يكون محصلاً للمقصود ● واعمال قوى القلب وحفظها
عن الزلل والغلط ونحن نعلم بالضرورة من حال هذه القضايا كالقبح في بعض
الافعال والحسن في بعضها والوجوب في افعال لحالها حاصلة للعقلاء من غير
اعتناء ولا نظر في مقدمات فلما كان الامر فيها هكذا وجب ان تكون
ضرورية وهذا هو مطلوبنا ● **نعم** نحن لا ننكر وقوف هذه القضايا
اعني علوم التحسين والتقبيح على علوم الخبرة والتجربة فان من علوم التحسين
والتقبيح على العلم يتعلق الفاعلين بافعالهم وصدورها من جهتهم اذ من المحال
ان نعلم قبح هذه الافعال وحسنه من بعض الاشخاص ولا نعلم كونه فاعلاً له
وهذا ايضا لا يطرق في علمنا بكونها ضرورية بديهية لان ما وقف على الامور البديهية
فهو ايضا بديهي لا محالة ● فبطل كونها نظرية كما زعموا ● **المسلك الثاني**
من حق ما كان نظريا ورود الشبهة عليه وتطرق الشك الى معلومه لانه
في نفسه مرتب على مقدمات فلا حق من تطرق الخلل في بعض تلك المقدمات
فكان سببا للشبهة في خفيه ومن حق ما كان ضروريا الا تتطرق الشك
الى معلومه فاذا تقرر ما قلناه فلو كان العلم بهذه القضايا نظريا كما زعموا
لجاز ان تتطرق اليها الشك فكنا نصدق من اخبرنا بانه شاهد اهل اقليم
من الاقاليم ● سليمي العقول وهم لا يميزون بين من احسن اليهم واساء ولا يفرقون
بين من ظلمهم واهانهم وبين من انصفهم واعطاهم ولا يفضلون من عاملهم
بالعدل والاحسان على من عاملهم بالظلم والجور واخذ الاموال وقتل الاولاد
وانهم لا يفرقون بين رجلين احدهما اصطنعه لا قرباً واطعمه وكساه والاخر
اخذه وقطع اوصاله وفرقه اربا اربا ● فان اعترفوا بهذه الامور التي ذكرناها

فقد

ابطلوا مذهبهم لانه لا وجه للفرق فيها الا التحسين والتقبيح ولا مستند
له الا العلم بهذه الاحكام والقضايا بهذه ● وان انكروا الفرق في هذه
الاشياء فهذا الان مكابرة وعناد وجحد للعلوم الضرورية ومن بلغ الى هذا
الحد في الانكار والجحود والاصرار فلا مطمع في فلاحه ● **المسلك
الثالث** لو كان العلم بهذه القضايا نظريا كما زعموا لكان لا
يحصل به الا الخواص من العلماء والافاضل ولا يحصل لمن لا عهد له بالنظر
ولا مارس شيئا من احواله فلما علمنا بالضرورة حصوله للعوام والمهملين
لطرق النظر فانهم عالمون بهذه القضايا وقاطعون بصحتها كغيرهم
من العقلاء من اهل النظر ولا تفاوت فيه احوالهم علمنا انه ليس نظريا وانما
هو علم ضروري ● فظهر بما حققناه بطلان ما زعمه هؤلاء من كون هذه القضايا
نظرية اكتسابية ● لا يقال كيف يدعون العلم الضروري بهذه القضايا
مع اختلاف العقلاء فيها وما ادعيتم ● فبعضهم يقول بانا نعلم شيئا ولولا ورود
الشرع لم يكن لنا طريق الى قبح ولا حسن كما يحكى عن الاشعرية ● وبعضهم
يزعم انه لا عمدة لها الا الشهرة والالف والعادة وانه يجوز تطرق الشبهة
اليها كما حكيتم عن المتأخرين من الفلاسفة ● ومن حق ما كان ضروريا الا
يختلف فيه العقلاء ففي اختلافهم دلالة على انها ليست ضرورية كما ادعيتموه
لانا نقول الجواب عما اوردوه من وجهين ● احدهما انا نقول انه لم يقع بين العقلاء
اختلاف في العلم بهذه القضايا وكونه قبحا فيما قلناه وانما وقع الاختلاف
بينهم في طريقها ومستند العلم بها ● فالاشعرية يقولون طريقها الشرع
ولا يخالفون في العلم باصل التقبيح والتحسين ● والمتأخرون من
الفلاسفة يزعمون ان طريقها الشهرة والالف والعادة ولا ينكرون

العلم بها ومثل هذا الجحود وورود اللبس فيه وتطرق الشبهة إليه •
وثانيهما انا وان قلنا ان هذه العلوم ضرورية فإنا لم نقل
ان العلم بكونها ضرورية هو علم ضروري فيكون الاختلاف مانعا من ذلك فلعلها
علوم ضرورية • ولكن العلم بكونها كذلك هو امر نظري فلهذا تطرق
الاختلاف إليها ووقع النزاع فيها فبطل ما توهموه •

المطلب الثاني في إفساد ما زعموا أنه منشأ

هذه القضايا إليه من الشهرة والألف والعادة • اعلم ان حاصل
ما زعموه منشأ لهذه القضايا هو امور ثلثة • أولها الشهرة
ومعنى ذلك تكررها على الألسن في مبدأ الصبا واتفاق اهل البلدان عليها •
وثانيها الالف والعادة لها من الآباء والأكابر وجماهير الناس •
وثالثها مقتضيات الاخلاق من الرقة والحس والحيا فهذا غاية ما لفقوه
في مستند العلم بهذه القضايا • ونحن نفسد على كل واحد من هذه [illegible]
كلما نخصه في الابطال ونكشف الغطاء عما انطوى من الخطا والمحال •
فنقول اما ما ذكروه أولا من ان مستند هذه القضايا هو الشهرة
فهو باطل لانا قد قررنا فيما سبق كونها علوما ضرورية بديهية فإن كان
الغرض بالشهرة هو استفاضتها فيما بين العقلاء وان احدا لا ينكرها
بل يعترف بها فهذا حق • وان كان الغرض بشهرتها بين العقلاء هو انها
ليست علوما حقيقية وانهم ليسوا على ثقة منها فهذا خطا فانا نقطع بقبح
الظلم والكذب والعبث والسفه والجهل ووجوب القضا والرد وشكر
النعم وحسن التفضل والاحسان والجود كما نقطع بسائر العلوم البديهية كالعلم

مقتضيات

بان العشرة اكثر من الخمسة وان الواحد نصف الاثنين ويجد النفس ساكنة
الى احدهما كسكونها الى الآخر • ونعلم ان من خالفنا في العلم بهذه القضايا انه
يعرف بضرورة عقله حسن من احسن اليه واسا وقبح الظلم والجور والاحسان
والعدل ولا شك في ذلك ولا تردد فيه • وانا نجد في كثير من البهائم
وأهل فطن من الاطفال انهم يستقبحون الظلم والجور والسفه وتكليف
ما لا يطاق ومخاطبة الجماد ويستحسنون العدل والاحسان وتعظيم من يستحق
التعظيم • والحث على فعل المعروف والنهي عن الفساد في الارض فإن مثل
هذا لا يبعد في العقلاء فظهر بما حققناه ان هذه القضايا متقررة في عقول
العقلاء واذهانهم وانهم متحققون لها بفطرتهم وغرائز عقولهم •
وأما ما ذكروه ثانيا من ان مستندها هو الالف والعادة
من الآباء والأكابر وجماهير الناس فهذا باطل ايضا • لانه ان جاز ان يقال
ان هذه القضايا ليست علوما حقيقية وانما هي امور الفناها وتأنسنا بها وانما
هو الالف والعادة من الأكابر والآباء تمكنا منهم لجحودنا مثله في علوم
المشاهدة كالعلم بسواد الليل وبياض النهار • والجامع بينهما انا نجد نفوسنا
قاطعة بقبح المقبحات وحسن المحسنات والتفرقة بين الحسن والقبيح كقطعها
بهذه الامور المشاهدة وان سكون احدهما والطمانينة به كسكون الاخر
ثم يقال لهم ليت شعري ما يعنون بالالف والعادة فإن ارادوا به انها
مقررة في افهام العقلاء يقطعون بها ويتحققون بها من انفسهم فهذا
جيد وان ارادوا بكونها مالوفة مسلمة لهم من غير ان تكون علوما [illegible]
في انفسها فهذا هو الخطا بعينه • كما مر غير مرة فإن كل احد يعلم بكمال عقله
ضرورة حسن من احسن اليه واسا اليه • وهذا لا يمكن الا بعد

الظلم باطل التقبيح والتحسين كما حققناه ● **وأما ما ذكروه**
ثانيا من أن سبب الظن بهذه القضايا هو مقتضيات الأخلاق من الرقة
والجبن والحيا فهو باطل أيضا لأن هذه الأمور كلها طبايع وغرايز يضعها
الله فيمن أراد على أي وجه أراد وليست من الاستحسان والاستقباح الذي
يرجع ويقصد في وجود ولا عدم ● وموقنا ما ذكرناه انه لا معنى للحسن إلا ما كان
للفاعل أن يفعله سواء فرضناه ملايما لطبعه أو منافرا له ولهذا فإنا نجد
العقلا يحملون المشاق طلبا للنفع ويتجرعون الأدوية الكريهة دفعا للضرر
ولا نعني بالقبيح إلا ما ليس للفاعل أن يفعله سواء كان ملايما لطبعه أو منافرا
● فلهذا فإن الظلم قبيح من جهة الظالم ويتحقق من نفسه انه ليس له فعله
وإن كان ملايما لطبعه ونافعا له ● **فأما الرقة والجبن**
فالمرجع بهما إلى العلم أو الاعتقاد أو الظن بحصول ضرر في المستقبل ●
وأما الحيا فهو خلق محمود ● في الانسان مطبوع عليه وهو من شريف الخصال
ومحامد الشيم ومحاسن الشمايل وحقيقته راجعة إلى مجموع أمرين ● أحدهما
الركون إلى الواجبات والمواظبة عليها ● وثانيهما استقباح القبايح ومن ذلك
نحو الظلم والجهل والسفه والكذب ● ومن نوادر الحكم ولطايفها قولهم إذا
لم تستحي فاصنع ما شئت يشيرون بهذا إلى ان الحيا هو ملاك التمييز بين الحسن
والقبيح فإن من لا يحصل له هذا الخلق وهو الحيا فإنه لا يلوي على شيء
من ذلك ● وليس حاله كمن هو مطبوع على الحيا في تأديه كل واجب واجتناب
كل قبيح ولكن جميع ما ذكرناه يشهد لما قررناه في أن العلم بقبح هذه القبايح
وحسن المحسنات هو علم ضروري ● وتحصل من مجموع كلامنا هذا أن ما ذكروه
من إسناد هذه القضايا إلى الرقة والجبن والحيا ليس مما يشهد له أصل

ولا هو

ولا هو مما نحن بصدده بسبيل ●

المطلب الثالث في بطلان تطرق

الغلط إلى هذه القضايا ● زعم أبو حامد الغزالي ● ومن تابعه من أهل
على هذه المقالة وغيرهم من متأخري الفلاسفة أن علومنا بالتحسين والتقبيح
والعلوم بالأمور الواجبة لدى قرارها ليس لها حقايق في أنفسها عندهم وإنما
إن ثبوته وأمور مشهورة بين العقلا وأن الاستقباح والاستحسان
غالبا من جميع العقلا في كل ما يستحسنه بعضهم كالعدل والإحسان والتفضل
والصدق وأدا الأمانات واصطناع المعروف والتحلي بمكارم الأخلاق ●
وفي كل ما يستقبحونه بعضهم كالظلم والكذب والسفه والفحش وقطع
الأرحام والعبث والخيانة والاستخفاف بالعلما ونقص الأفاضل ● وزعم
أن مثارات الغلط في هذا الاستقباح والاستحسان في هذه الأفعال
وهي [illegible] تغلط الناس فيظنون أن العقلا يستقبحونها ويستحسنونها
وليس الأمر كما توهموه قال ومجملها أوهام ثلثة ● **الوهم الأول**
أن الإنسان يطلق القبح على ما يخالف غرضه وإن كان موافقا لغرض غيره
من حيث أنه لا يلتفت إلى ذلك الغير لأن كل طبع مشغوف بنفسه مستحقر
لغيره فيقضي بالقبح مطلقا ● ويغفل عن غيره فيكون في إطلاقه مصيبا
في وجه واحد وهو أصل الاستقباح ومخطئ في أمرين أحدهما الاستقباح
مطلقا وترك الالتفات إلى غيره ● وثانيهما إضافة القبح إلى الذات
والعقل ليس إلا [illegible] ● **الوهم الثاني** أن ما هو مخالف للأغراض
في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة قد لا يلتفت إليها الوهم فيقضي بالقبح مطلقا

واذا قضى به مطلقا واستمر عليه مدة ونشأ عليه والقي عليه في مدة الصبا
ان الكذب قبيح فاستحكمت نفرته عن الكذب وهذا اصدق لكن ليس على الا
طلاق بل في اكثر الاحوال • فالخطأ هاهنا في تعميم اطلاق قبح الكذب
في جميع الاحوال •

الوهم الثالث

سبق الوهم الى العكس وهو
انه اذا رأى الشيء مقرونا بشيء آخر فيظن من اجله ان ذلك الآخر مقرون
به مطلقا • ومثاله نفرة الذي نهشته الحية عن الحبل المرقش اللون
لانه وجد الاذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم ان هذه الصورة مقرونة
به مطلقا • وخلقتنا لنفوس مطيعة للاوهام والخطأ هاهنا في توهم الملازمة
بين الاذى وبين نقش الحبل • ثم قال فاذا انتبهت لهذه الاوهام فنقول
ان من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى اذا رأى انسانا في بلية فانه يلحقه
رقة الجنسية وهو طبع يستعمل الانفكاك عنه وسببه ان الانسان
يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر الاسعاد منها غيره فهو يستقبح ذلك
ليدفع ذلك القبح المتوهم عن نفسه ولو كان بدل ذلك الانسان بهيمة
فانه يتضور بصورته فيجد مثل ذلك وكل ذلك من حكم الاوهام فهذا ملخص
كلامه الذي طول فيه انفاسه نقلناه ليطلع الناظر على مأخذه للحسن والقبح
الضرورية • فان حاصل هذا التلفيق الذي لفقه اهل الى انكار هذه القضايا
العقلية في التحسين والتقبيح وانها امور متوهمة وليس لها في انفسها
حقائق • واعلم انا قبل الخوض في فساد كلامه وبطلانه نذكر غلطات
به التي صنفها اياه واودعها فيه ومحلها ثلاث •

الغلطة الاولى

اعتقاد كون القبح في الظلم والكذب والحسن في العدل والاحسان اوصافا ذاتية
وهذا خطأ فان القبح والحسن ليسا وصفا ذاتيا وكيف يعقل اضافتها الى

وهي

العاملين

وهي معلقة الى اغراض بعض ويستحق عليها المدح والذم وقد يكون العين الواحدة
قبيحة وحسنة كالسجدة الواحدة فانه ان اتى بها لله فهي حسنة وان
اتى بها للشيطان فهي قبيحة ومثل هذا يستحيل ان يكون ذاتيا •

الغلطة الثانية

اضافة القول بكون القبح والحسن اوصافا
ذاتية الى المعتزلة وانه مذهب لهم وهذا خطأ ايضا عليهم وجهل بمذاهبهم
فان احدا منهم لا يقول بهذه المقالة الا شيئا يحكى عن الملحي فانه زعم ان
القبيح قبيح لعينه وقد قررنا ما اوّله فيما سلف • وان مراده في ذلك موافق
كلام اصحابه وانما قبحها عندهم لوجوه واقعة عليها كما سنوضحه بما نقل

الغلطة الثالثة

اعتقاده في المعتزلة وجماهير اهل
العدل ان مستندهم في العلم بقبح القبائح وحسن الحسنات هو اجماع
الامة وهذا خطأ عليهم ايضا فانهم لا يقولون بهذه المقالة كما ذكره وانما
مستندهم في التقبيح والتحسين هو صريح العقل وفطرته وان العقلاء
يجدون هذا العلم في عقولهم ويضطرون اليه كسائر العلوم الضرورية
فاين هذا عن الاجماع المعدود من مسالك الشرع • فهذه الغلطات
التي وقع فيها ابو حامد هي اخف من تلك الغلطات التي نسبها الى العقلاء
من تلك انما هي دعوى على العقلاء في ان علمهم بالحسنات والمقبحات انما
هو ظنون واوهام على زعمه وليس علوما محققة وان منارة تلك الاسباب
التي لفقها وهذه غلطات محققة وجهل بمذاهب المعتزلة وتقول عليهم بما لا
يقولونه فلهذا كانت ادخل في الغلط والخطأ •

واذ قد فرغنا عن بيان مواقع غلطه

فلنرجع الى بيان تلفيقاته وكشف الغطاء عن تلبيساته والكلام على ما اورده

من اوجه • **الوجه الأول** اما ان تقولوا مستند العلم
بالقبح والحسن وسائر الاحكام انما هو الشرع فقط • والعقل لا تصرف له
فيها على زعمكم فاخبرونا هل كانت هذه القضايا معلومة قبل ورود الشرع
او غير معلومة • فان قالوا انها لا تعلم قبل ورود الشرع وانما الشرع فرّقها •
قلنا هذا خطأ فان الشرع لا يمكن ان يرد بما لا يعقل صورة في العقل •
ولا يمكن تحققه • وان قالوا هي معلومة قبل ورود الشرع • قلنا
فقد اخطأتم في قولكم ان العقل لا يمكنه معرفتها ولا يعقل حكما يقتضيها
قبل ورود الشرع • **الوجه الثاني** انا لو قدرنا ان في
بعض الافعال للواجب مما نفعا خالصا لنفسه لا ضرر عليه فيه او ضررا
خالصا على نفسه لا نفع له فيه • فهل يجد العاقل في نفسه فرقا بينهما في انه
يجلب ما يعلم فيه نفعا الى نفسه ويدفع ما يعلم فيه ضررا عن نفسه او لا
فان قالوا العقلاء لا يجدون فرقا بينهما كانت هذه مكابرة وجحدا لما
علم بالضرورة من تصرفات العقلاء فانا نعلم قطعا من عادتهم مواظبتهم على
جلب النفع على انفسهم ودفع الضرر عنها • وان قالوا بل يجدون الفرق
بطل مذهبهم لانا لا نعني بالحسن الا ما كان للفاعل ان يفعله وهذا حاصل فيما
ذكرناه • **الوجه الثالث** الذي قد نبهتم ان مستند
هذه القضايا في القبح والتحسين هو الشهرة فيما بين العقلاء •
فنقول هل يجوز ان يشتهر فيما بينهم قبح العدل والانصاف وشكر
المنعم والاحسان بمعارف النعم ونوافل الجود وتعظيم من يستحق التعظيم •
كما اشتهر قبح الظلم والكذب والجهل والسفه وتكليف ما لا يطاق او لا
فان جوزوا مثل هذا كان مكابرة منهم وعنادا وجحدا لما قررناه في العقول •

وان

وان منعوا منه كان نقضا لمذهبهم واعترافا منهم بان بعض الافعال
يعلم قبحها بالعقل وهذا هو مطلوبنا • **الوجه الرابع**
اذا كان عندكم انه لا مستند لهذه الاحكام الا الشرع على زعمكم
فهل تجوزون ان يرد الشرع بتحسين الظلم والجهل وسب الله وسب ملائكته
ورسله ومدح الشياطين والابالسة وذم عباد الله تعالى ومدح عباد
الاوثان والاصنام • او لا تجوزون ذلك فان جوزوا مثل هذا كان مكابرة وعنادا
صرفا وهدما لقواعد العقول وان منعوا من ذلك كان ابطالا لمذهبهم
واعترافا بان في العقول احكاما لا يرد شرع بتغييرها ولا يمكن مخالفتها •
بحال يعلمونها بفطرهم ويجدونها مقررة في عقولهم وبداهتهم • **تنبيه**
الاصل في هذا الباب ان اهل العدل من المعتزلة والزيدية وغيرهم
يدعون ان التقبيح والتحسين يقضي بهما العقل بالضرورة كما يقضي بالعلوم
البديهية وان كان العلم بهذه القضايا عندهم متأخرا فانه اخر علوم العقل
ولا يحصل الا عند كمال العقل • وعند الاشعرية ومن وافقهم انه لا يحصل
العلم بهذه القضايا الا الشهرة فيما بين العقلاء وان العقل لا يقتضيها
قضاء اوليا كالامور البديهية • ولكن يقضي بها لما اشتملت عليه من
المصالح والارشاد والتأديب كما سبق حكايته من مذهبهم فيما مضى ولا وجه
للقضاء بها الا الملائمة للطباع والمنافرة لها • **واعلم** ان التحقيق
في هذه المسألة انه اذا وقع الانصاف فلم الخلاف بيننا وبين المحققين من
متأخري الاشعرية يقرب ان يكون لفظيا وبيانه انهم قد ساعدونا على ان
اصل التقبيح والتحسين بالعقل ولكنهم زعموا ان القبح نفرة طبيعية
ونحن نقول انها نفرة عقلية وقالوا ان الحسن ملائمة طبيعية ونحن نقول

انما ملايمه عقليته • ومن اطلع على كلام ابي حامد الغزالي في المستصفى وكلام
الرازي في النهاية عرف ان الخلاف بيننا وبينهم عند التحقيق ربما يكون
في عبارة وهذا هو اللائق فان مثل هذه القضايا لا يصلح انكارها من عاقل
ولا يجحدها الا معاند فضلا عمن يعد نفسه من الافاضل •

المقام الرابع في بيان الالزامات المتوجهة

عليهم على القول بان العلم بهذه القضايا من جهة الشرع • اعلم انه يلزمهم على القول
بان هذه القبائح والمحسنات والواجبات معلومة بالشرع امور شنيعة
ولا خلاص لهم عنها الا بالاعتراف بتقبيح العقل وتحسينه ونحن نذكرها واحدا
واحدا بعون الله • **الالزام الاول** هو ان القول بان التحسين
والتقبيح بالشرع يؤدي الى المحال وما يؤدي الى المحال فهو محال
فالقول بان يثبتهما الشرع محال • وانما قلنا ان كونهما معلومين
بالشرع يؤدي الى المحال فلانهما لو كانا بالشرع لم يقبح من الله قبيح اصلا
في حقه ولا نهي لاستحالتهما عليه • ولو كان الامر هكذا لجاز ان يظهر
المعجزة على الكذابين اذ لا قبح منه وهذا يؤدي الى بطلان النبوة والامن
بصدق الانبياء على حال اصلا لانه ما من نبي الا ويمكن ان يكون كاذبا متلبسا
فثبت ان كونهما بالشرع يؤدي الى المحال • وانما قلنا ان كل ما يؤدي
الى المحال فهو محال فلان هذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا
لم يكن مؤديا الى محال • **الالزام الثاني** هو ان القول بان التقبيح
والتحسين والوجوب بالشرع يفضي الى افحام الرسل ورد الانبياء • وبيانه
هو ان الرسل عليهم السلام اذا وصلوا لدعاء الخلق الى الله تعالى وادعوا

بالمعجزات من الله تعالى • فانه يقول لهم المكلفون انه لا يجب علينا
النظر في معجزاتكم هذه لانه لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بعد العلم
بانكم صادقون في دعواكم فنحن لا ننظر في هذه المعجزات ولا يتوجه
علينا وجوب النظر فيها حتى لا يجب علينا امتثال امركم وعند هذا
يكون هذا عذرا في ترك النظر في معجزاتهم والحاما للانبياء وردا لهم
وناهيك بفساد مذهب هذه خلاصته وثمرته وتفاوته •

الالزام الثالث لو كان القبح والحسن معلومين
بالشرع كما ذهبتم لما قبح من الله الكذب ولو كان الامر هكذا لجاز
ان يكون الله تعالى كاذبا في جميع ما اخبرنا على لسان رسله عليهم
السلام • وعند هذا لا يمكننا ان نثق باخباره ونجوز ان يكون كلها كذبا
ولا نوثق بوعده ولا بوعيده • وفي هذا من الشناعة ما لا يخفى على من تنكب ما الاحتمال

الالزام الرابع لو كان القبح والحسن شرعا من الله تعالى
كما ذهبتم لحسن من الله ان يامر بعبادة الاوثان والانداد وتكذيب
الانبياء وقطع الارحام والكفر والزنا والسرقة وسائر القبائح وان ينهى عن
العبادة والصدق والعدل والبر والمودة وشكر النعمة وتعظيم الانبياء
لان سبب هذه الامور في تقبيحها وتحسينها هو الامر والنهي وهما غير ممتنعين
في حق الله تعالى • فلهذا كان هذا الالزام متوجها والتزام مثل هذه الامور
خروج عن الدين والانسلال عن حكمه •

الالزام الخامس
لو لم يكن القبح والحسن معلومين قبل ورود الشرع لاستحال ان نعلمهما بعد
ورود الشرع • وانما قلنا ذلك لانهما اذا لم يكونا معلومين قبل ذلك ولم تكن
حقيقتهما متصورة للعاقل لان الشرع يستحيل ان يكون واردا بما لا يعقله

الشارع ولا ينصبونه فيلزم اذا لم يكونا معقولين قبل ورود الشرع الا يعقلا عند وروده وهذا محال ولنقتصر على هذا من الالزامات الموجهة عليهم ففيه كفاية ولهما اعتذارات عن هذه الالزامات عين مخلصة وسنذكرها عند الكلام في خلق الاعمال بمشية الله فهذا هو الكلام في تمام الفصل الثالث في الاستدلال وقد اطلنا في تقريره بعض الاطالة لاحتماله وسعة خواشيه

الفصل الرابع في ذكر الشبه

التي يتمسكون بها اعلم ان ما يتمسكون بها في امكان تقبيح العقل وتحسينه نوعان احدهما يوردونه جملة وثانيهما يوردونه على جهة التفصيل ونحن نذكر ما يتعلق بخصوصية كل واحد من هذين النوعين بمشية الله فالنوع الاول يتعلقون به جملة وفيه شبه ثلاث

الشبهة الاولى قولهم لو كان التقبيح والتحسين غير معلومين بالعقل كما زعمتم لكان دخول هذه القبائح في الوجود لا يخلو اما ان يكون على جهة الايجاب او على جهة الاختيار وعلى كلا التقديرين فانه يكون التقبيح والتحسين معلومين بالعقل باطل وبيانه انا نقول ان كانت هذه القبائح واقعة على جهة الوجوب امتنع التكليف بها لان كل ما كان حصوله واجبا استحال التكليف به فضلا عن ان يقال بقبحه او حسنه معلوما بالضرورة او بالنظر وان كانت واقعة على جهة الاختيار فلا معنى للاختيار الا ان الفاعل يمكنه الفعل والترك وهما امران جائزان فلا بد فيهما من حصول مرجح ثم عند حصول ذلك المرجح اما ان يجب الفعل او لا يجب فان لم يجب استدعى

مرجحا ومرجحه الى مرجح الى غير نهاية وهذا محال وان وجب عند حصول مرجحه بطل الاختيار وهذا هو مطلوبنا فثبت بما ذكرناه ان القول بالتقبيح والتحسين العقليين باطل فهذا محصل ما ذكره صاحب النهاية في بطلان تقبيح العقل وتحسينه ونقول عليه

والجواب ان هذه الشبهة موضعها الذي يليق بها هو الكلام في خلق الاعمال ولكن صاحب النهاية مشغوف بها فهو يوردها في كل موضع وهي عمدته في الجبر وردنا ما عندنا وسياتي الكلام عليها محققا في مسئلة الخلق بعون الله ولكنا نشير هاهنا الى ما هو الجواب فيها محصلا فنقول قوله دخول هذه القبائح في الوجود اما ان يكون واجبا او جائزا قلنا بل هو جائز لان الوجوب يناقض الاختيار ويدفعه قوله اذا كان جائزا فاما ان يحتاج الى مرجح او لا يحتاج قلنا بل هو مفتقر الى المرجح قوله حال حصول ذلك المرجح اما ان يجب الفعل او لا يجب قلنا يجب بالاضافة الى الداعي ويكون جائزا بالاضافة الى القدرة فيكون الوجوب حاصلا نظرا الى الداعية ومنتفيا نظرا الى جانب القدرة ولا يلزم بطلان الاختيار كما نعم وخيثية يعقل العلم والجهل ويعقل اضافتهما الى الفعل على هذا التحقيق فبطل ما توهمه وسياتي لهذا الكلام مزيد كشف وتقرير في مواضعه اللائقة به بعون الله و مشيته

الشبهة الثانية لو كان القبح والحسن من مقتضيات العقول كما هو مذهبكم لكان لا يخلو اما ان يعقل بهما من حيث الضرورة او من حيث النظر ومحال ان يعقل بهما من حيث الضرورة لانهما لو كانا معلومين بالضرورة لوجب استراك العقلاء في العلم بهما كما في سائر الضروريات من البداهة والمحسوسات وليس الامر هكذا فانا نخالفكم في هذا العلم ولا يمكن ان يقال انكم تعلمون التقبيح

وا لتحسين مطلقا ولا ينازعون فيه وانما يظنون ان طريقهما الشرع ومثل
هذا الجحود ونفوذ اللبس فيه كما عرض للكعبي في جحد الأخبار المتواترة فظنه
نظريا لانا نقول هذا خطا بل نحن ننازعكم في اصل العلم بالقبح والحسن فانا
نقطع بانه يحسن من الله تعالى ايلام البرى من غير استحقاق سابق ولا عوض
لاحق وان يتدارك خلقا في النار يعذبهم من غير جرمهم فدل ذلك على انا ننازعكم
في اصل العلم بالقبح والحسن وعلمنا ان ذلك ليس ضروريا كما زعمتم ومحال ان
يعلما العقل من حيث النظر لانا لا نعلم طريقا يمكن ان يتوصل به الى العلم
بهما فاذا بطل ان يكونا معلومين بالضرورة او بالنظر استحال اضافتهما الى
العقل وهذا مقصودنا **والجواب** ان الاشعرية ومن وافقهم
قد اتبعوا أمرهم في انكار هذه القضايا الضرورية واتفقهم على جحدها وتكذيبنا
وللعلماء في توجيه العذر لهم في انكارها اجوبة ثلاثة الجواب الاول ذكره
قاضي القضاة وتقريره من وجهين **احدهما** ذكره في المغني وهو انا انما ندعي العلم
الضروري بقبح الظلم على سبيل الجملة فيما يعلم تعلقه تفاعله ضرورة كالواحد منا
فاما في حق الله تعالى فان تعلق فعله به انما يعلم من جهة النظر والاستدلال
فلهذا امكن ان يقال انهم لم يعلموا قبحه في حقه لورود شبهة عليهم فيه
وثانيهما ذكره في تعليق المحيط وهو ان العلم بقبح الظلم لا
شك في كونه معلوما بالضرورة ولكن يجوز ان يقال ان الله تعالى انما يخلقه
في العاقل بشرط الا يدخل على نفسه شبهة بخلافه فلما ادخل المجبرة ومن تابعهم
الشبهة على انفسهم لا جرم لم يعلموا قبحه **الجواب الثاني** ذكره
الشيخ ابو الحسين وهو ان الاشعرية كلهم يعلمون قبح الظلم ضرورة لا محالة كما نعلمه
والانكار فيه انما يصدر عن عدد يسير منهم ممن لقنوا بالجدل وشغفوا بالمجبرة من هم

وتقليد

وتقليد اسلافهم فاما اهل الحديث منهم فلو عرض عليهم ذلك لاعترفوا به
ولم يجحدوه وكانوا يعدون من المنكرين له **الجواب** الثالث ذكره بعض
المتكلمين وهو ان الاشعرية ومن وافقهم ليس ان يعتقدوا ان الله تعالى يحسن منه
تعذيب اطفال المشركين الا اذا اعتقدوا انهم يستحقون ذلك اما لان المعلوم
انهم يكونون كفارا واما لانهم يستحقون العذاب عقوبة لابائهم فاما مع عدم
ما ذكرناه فلا يمكنهم اعتقاده فهذا محصول كلام الشيوخ للعذر للاشعرية
ومن وافقهم في انكارهم قبح هذه القبائح العقلية **والمختار في**
العذر لهم في انكارها يحصل بتقرير تنبيه وهو انهم منقسمون في انكارهم لهذه العلوم
على فرق ثلاث فبعضهم منكر فيها مطلقا مكابرة منهم وعنادا وهؤلاء
هم الذين غلب عليهم الجدل والحذق من علمائهم ومنهم من يعترف بالعلم بها ويقول
ان طريقها الشرع وهم الاكثر منهم والمتدينون ومنهم من يعترف بها ولا ينكر
ويقول ان طريقها العقل وهؤلاء هم العوام منهم والذين لم يمارسوا ما يجري
وسلمت طباعهم على السكوت وعقولهم عن التخبط فهذا هو العذر في جحدهم
لهذه العلوم وهذا هو محصول كلام ابي الحسين الذي حكيناه عنه فيما سبق
الشبهة الثالثة قالوا نجد من انفسنا التفرقة بين ... اذا عرضنا
على العقل بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من الخمسة وغيرها من القضايا
الضرورية وعرضنا عليه العلم بحسن هذه الامور وقبحها فانا نجد تفرقة من جهة
هذه العلوم وجهة قبح المقبحات وحسن المحسنات والتفاوت في العلوم الضرورية
لا يمكن ان يقال انها معدودة في العلوم الضرورية **والجواب**
من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم التفاوت بين هذه العلوم في كونها اصلية بل نقول
انها كلها مستوية في الجلاء وليس يجوز ان يشك فيما نعلمه ونجده من انفسنا بالبديهة

لاجل تحالفكم وعنادكم • ولهذا فإن اكثر السفسطة وعنادهم في العلوم
الضرورية كلها لا تطرق علينا شكا في العلوم الضرورية فكذلك اخلافكم لا تطرق
الينا شكا في كون هذه القضايا معلومة بالضرورة • واما ثانيا فهب انا سلمنا
ان هذه العلوم متفاوتة في الجلاء وان بعضها اجلى من بعض فليس تفاوتها في
الجلاء مخرجا لها عن كونها ضرورية كما ان العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء وتفاوتها
في الخفاء لا يخرجها عن ان تكون نظرية وكما ان العلم باحوال انفسنا هو اجلى من العلم
بالمحسوسات وسائر الامور الضرورية ولم يخرج بذلك عن ان تكون ضرورية
فكذا ما نحن فيه • فهذا اقوى ما يوردونه في هذا النوع •

النوع الثاني فيما يستدلون به على جهة التفصيل في امكان ان
تكون هذه الاحكام معلومة بالعقل ونحن نورد صورا مما يذكرونه ونتكلم
على صورة الشبهة مثل ما قدمناه في النوع الاول • **الشبهة الاولى**
الكذب قالوا لو كان الكذب قبيحا لوقوعه على وجه لكان لا يخلو اما ان يكون
حصول قبحه امرا عائدا الى مجموع الحروف او الى احادها والاول باطل لان ذلك المجموع
لا وجود له اصلا لان الحاصل منه دائما ليس الا الحرف الواحد وما لا وجود له يستحيل
ان يكون متصفا بصفة او يضاف اليه حكم لان الامور العدمية يستحيل ان يضاف
اليه حكم من الاحكام والثاني باطل ايضا لان كل ما كان كذبا كان حروفا فلو كان
كل واحد من تلك الحروف كذبا كان كل واحد منها خبرا وهذا محال فبطل ان
يقال ان قبح الكذب معلوم بالعقل فهذه ذريعة ما عول عليه صاحب النهاية •

والجواب من وجهين اما اولا فلانه لو صح ما ذكرتموه في كون الكذب
قبيحا لقدح في كونه كلاما وخبرا وبيانه انا نقول الموصوف بالكلامية والخبرية
اما ان يكون مجموع الحروف او احادها والقسمان باطلان بما ذكروه فلزمكم ان

يبطلوا كونه كلاما وكونه خبرا • وهذا لا يمكن انكاره واما ثانيا فلان الكلام هو
الذي يضاف اليه القبح هو اللفظ بهذه الحروف بشرط استكمالها وتمامها
فلا يلزم ما ذكروه • **الشبهة الثانية** الظلم قالوا لو كان
قبح الظلم معلوما بالعقل لكان لا يخلو حاله اما ان القبح من الامور الجائزة فلا
يجوز حصولها الا لامر • وان كان حصولها لامر فذلك الامر لا يخلو حاله
اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى الفاعل او الى العلة وهذه الاقسام
الثلاثة كلها باطلة باتفاق الكل منا ومنهم فبطل ان يقال ان القبح المؤثر فيه
امر عقلي واذا بطل ذلك ثبت ان المؤثر فيه هو النهي كما قلناه •

والجواب من وجهين اما اولا فلانا نقول ان حقيقة
الظلم متميزة عن غيرها من سائر الحقائق فالذي وقع به التمييز يجب ان يكون
هو المؤثر في قبحه • واما ثانيا فنقول المؤثر في قبح الظلم هو الضرر بشرط
اضافة هذه القيود من كونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق الى تمامها
فبطل ما قالوه • **الشبهة الثالثة** تكليف ما لا يطاق •
قالوا لو كان قبيحا لوجه عائد اليه لما كان من فعل الله فلما فعله الله تعالى دل
على انه ليس قبيحا لامر عائد اليه • وانما قلنا ان الله قد فعله فلان فعلنا
لا يحصل الا عند الداعية والداعية لا شك في كونها من فعل الله ومتى حصل
الداعي كان الفعل واجبا وذلك يقتضي وجوب كوننا فاعلين لافعالنا على جهة
الوجوب وما كان حصوله واجبا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق كما نقول
في المرمي من شاهق بالنزول فانه انما كان قبيحا لكونه واجبا فثبت ان تكليف
ما لا يطاق قد حصل من جهة الله تعالى • وانما قلنا ان كل ما فعله الله تعالى
فليس قبيحا فلان القبح انما هو لاجل النهي والنهي في حق الله محال فبطل بما

معناه ان تكليف ما لا يطاق يكون قبيحا وهذا هو المقصود.

الجواب

ان مبنى هذه الشبهة على ان الفعل يجب عند حصول الداعية ونحن لا نسلم ذلك وسنشرح الكلام فيه وان مع تسليم الوجوب لا يبطل الاختيار وتقريره في خلق الاعمال بمشية الله تعالى.

الشبهة الرابعة

قالوا لو كان العبث قبيحا لكان لا يقبح الا لوجه عائد اليه كما تقدم وذلك الوجه ليس الا انه عار عن غرض والفعل لا يتصور حصوله من دون غرض ومتى كان حصوله مستحيلا فلا وجود له فضلا عن ان يقال انه يوصف بكونه قبيحا.

والجواب

ان قبح العبث عندنا يكون لامرين. احدهما ان يقال ان الفعل متى كان عاريا عن غرض اما تحقيقا على مقتضى كلام الشيوخ من اصحاب ابي هاشم فان عندهم ان الداعي ليس شرطا في وجود الفعل فلهذا امكن وجوده من دون غرض فكان عبثا. واما تقديرا على مقتضى كلام الشيخ ابي الحسين فان عنده ان الداعي هو شرط في وجود الفعل فلهذا لو قدر وجود الفعل من دون غرض كان عبثا. وثانيهما ان يقال ان الفعل متى كان عاريا عن غرض مثله كان عبثا على قول الجميع. ومثاله من سافر من بلد الى بلد آخر ليبيع متاعه بعشرة وقيمته في بلده عشرة فهذا السفر يعد عبثا لانه عار عن غرض سفر مثله يقطع فيه بالربح ويحصل الزيادة لاجله فهذا هو الوجه عندنا في كون العبث قبيحا فبطل ان يقال ان العبث لا وجه يعقل في قبحه كما توهموه. فهذه الامور الاربعة هي اقوى ما يوردونه في ابطال التقبيح العقلي وما عداها كذلك ضعيف. ومن عرف ما قلناه هاهنا امكنه القدح فيما يوردونه من غيرها او فساد ما يذكرونه بعد الاحاطة بما ذكرناه سهل. فهذا تمام الكلام على الباب الاول في التحسين والتقبيح العقليين وبالله التوفيق.

الباب

الباب الثاني في اقامة الدلالة على حكمة الله تعالى

اعلم ان الغرض بالكلام في هذا الباب هو تقرير قاعدة الحكمة وتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب وقد قررنا فيما سبق معنى وصفنا الله تعالى بانه عدل حكيم فلا وجه لتكريره. والذي نتصدى لذكره هاهنا هو الكلام في تقرير الحكمة ثم نذكر مطاعنهم العقلية ثم نورد الكلام على مطاعنهم النقلية على الحكمة فلهذا ادرنا الكلام في هذا الباب على فصول ثلثة. وقبل الخوض في بيان هذه الفصول نذكر تحقيق الخلاف في هذه المسألة. فنقول لا خلاف بين المسلمين في كون الله تعالى موصوفا بالعدل والحكمة ولا قائل بخلاف هذا القول من اهل القبلة لكن المجبرة على طبقاتهم يوافقونا من جهة اللفظ ويخالفونا من جهة المعنى فانهم يصفون الله تعالى بانه عدل حكيم. خلا انهم يقولون انه تعالى هو المحدث لجميع الفواحش والمعاصي وانه خالق لها وانه لا ضلال في العالم ولا قبيح الا وهو صادر من جهته وحاصل بقدرته حتى لقد قال بعضهم في عرض الحجاج والمناظرة تسلطا ووقاحة هو ابليس الابالسة وهو تعالى مصدر كل ضلالة وتلبيس فتعالى الله عن مقالة اهل الزيغ وجحد له اهل البدعة علوا كبيرا. فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنشرع الان في شرح الفصول الثلاثة وبيان كل واحد منها بعون الله تعالى.

الفصل الاول في تقرير قاعدة الحكمة

وقد بينا فيما سبق ان الحكيم في مصطلح المتكلمين هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة والمقصود من الحكمة يحصل بالكلام في بيان هذه الامور

الثلاثة • ولا جرم ذكرنا الدلالة على الحكم على مقامات ثلاثة •

المقام الأول

في الدلالة على انه تعالى لا يفعل القبيح وتقريره هو انه تعالى عالم بقبح القبائح وغني عنه وعالم باستغنائه عنه وكل من كان هذه حاله فانه لا يفعل القبيح فهاتان مقدمتان • المقدمة الأولى مبنية على اصول ثلثة احدها حسن الاشيا وقبحها في انفسها • وثانيها كونه تعالى غنيا في ذاته عن كل الاشيا • وثالثها كونه تعالى عالما بكل المعلومات حتى يلزم ان يكون تعالى عالما بقبح القبائح وعالما باستغنائه عنها وهذه الامور الثلاثة قد سلف تقريرها فلا وجه لاعادتها وبتمامها تم ثبوت المقدمة الاولى •

واما المقدمة الثانية

وهو ان كل من كان هذه حاله فانه لا يفعل القبيح فللمعتزلة في تقريرها مسلكان • **المسلك الأول** طريقة العيان وهي المحكية عن اصحاب ابي هاشم • وتقريرها بان نبين ان الواحد منا قد يكون مستغنيا عن فعل القبيح • ثم نبين انه متى علم استغناءه عنه فانه يستحيل منه فعله • ثم نبين ان العلة في استحالة ان يفعله هو علمه بقبحه وعلمه باستغنائه عنه • ثم نبين انه متى كانت العلة ذلك في الشاهد وجب ان يكون الحكم في الغائب كذلك في الشاهد • فهذه امور اربعة لا بد من بيانها في بيان هذه الطريقة •

بيان الاول وهو ان الواحد منا قد يكون مستغنيا عن فعل القبيح • فالذي يدل عليه هو ان الواحد منا اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانا متى قدرنا استواءهما من جميع الوجوه من غير زيادة في احدهما ولا نقصان ثم قدرنا ان الانسان خلق دفعة واحدة ولم يانس باحد ولم يخالط اقواما في زمان الصبا واحوال النشو ولا الف مذهبا من المذاهب ولم يكن معتقدا الثواب ولا العقاب ففي هذه الحالة يكون الصدق والكذب

مستويان واذا كان الامر على ما قلناه كان والحالة هذه مستغنيا بالصدق عن الكذب وهو مرادنا • بيان الثاني وهو انه متى علم استغناءه عنه فانه يستحيل منه فعله والذي يدل عليه هو انا متى قدرنا حصوله على هذا الوجه فانا اذا راجعنا انفسنا فانا نعلم بالضرورة انه لا يفعل الكذب ونجد عقولنا نافرة عن فعله • بيان الثالث وهو ان العلة في استحالة فعله للقبيح هو علمه بقبحه وغناه عنه وعلمه بغنائه عنه فالذي يدل عليه هو انا متى علمنا هذه الامور فانا نعلم استحالة فعله للقبيح ومتى لم نعلم هذه الامور او لم نعلم واحدا منها فانا لا نعلم استحالة فعله للقبيح فلما ان دار العلم باستحالة فعل القبيح على هذه الامور وجودا وعدما كانت هي العلة لان الدوران طريق الى العلة والبديهة العقلية حاصلة بجموع هذه الامور عن الكذب فلهذا قضينا بكونها هي العلة في استحالة فعل الكذب • بيان الرابع وهو ان هذه الامور متى حصلت في الغائب على حد حصولها في الشاهد وجب حصول الحكم لا محالة فالذي يدل عليه هو ان العلة متى حصلت فانه يستحيل تخلف الحكم عنها قالوا فاذا تقرر ان الله اعلم العلما بقبح القبائح واغنى الاغنيا عنها واعلمهم باستغنائه عنها فقد ثبت ان ما علل عليه الحكم في الشاهد حاصل في حقه تعالى على ابلغ الوجوه فيجب ان يمنع ذلك امتناعه تعالى عن فعل القبيح اذ لو لم يثبت الحكم لعاد على اصل التعليل بالنقض والابطال • لا يقال ان ما ذكرتموه علة في امتناعه عن فعل القبيح هو مجموع اوصاف والحكم الواحد لا يجوز تعليله بعلل متعددة لان الامر الواحد لا يمكن نسبته الى موثرين فمحال ان يكون العلة امرا واحدا • لانا نقول هذا خطا فانكم تعتقدون انا نسلك طريقة التعليل وانا نثبت علة ومعلولا وموجبا ولسنا نقول بالعلة

والمعلول فيلزم ما ذكرناه وكذا نقول ان من كان بهذه الصفة استحال منه
فعل القبيح كما نقول ان الضرب متى كان لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق
كان قبيحا وليس ثم علة ولا معلول فهذا ملخص ما ذكره اصحاب ابي هاشم
في تقرير طريقة القياس ●

المسلك الثاني طريقة الداعي

وهي المحكية عن الشيخين ابي الحسين والخوارزمي وهي اثبات هذه المقدمة
بطريقة كلية من غير اعتبار مقايسة وتحصيل جامع وتقريرها هو انه تعالى
قد فقد داعيه الى فعل القبيح وحصل صارفه وكل من كان هذه حاله
فانه يستحيل منه فعله ● واما قلنا انه تعالى قد فقد داعيه الى فعل
القبيح وحصل صارفه فلان الداعي الى فعل القبيح لا يخلو من وجوه ثلثة
اما الجهل كان يكون الفاعل جاهلا بقبحه او بغناه عنه واما ان يكون هو
داعي الشهوة ● واما ان يكون هو داعي الحكمة وكل هذه الامور الثلثة
غير موجودة في حق الله تعالى ● اما الجهل والشهوة فلاستحالتهما ●
واما داعي الحكمة فلانه لا يدعو الى فعل قبيح وانما يختص داعي الحكمة
بالاحسان والحسن فثبت انه تعالى قد فقد داعيه الى فعل القبيح ●
وانما قلنا انه قد حصل صارفه عنه فلانا لا نعني بحصول الصارف الا
علمه بقبحه وعلمه بكونه مستغنيا عنه ● وهذا اعظم الصوارف في فعل القبيح
فحصل ما ذكرناه انه تعالى قد فقد داعيه وحصل صارفه ● وانما قلنا
ان كل من كان هذه حاله استحال منه فعل القبيح فلان القبيح لو وقع والحال
هذه لقدح ذلك في كونه واقعا بقدرته ومتعلقا به لان من حق ما كان مقدورا
ان يقف على حسب الداعي والصارف في الفعل والترك فلو لم يقف على
ما ذكرناه لخرج عن كونه مقدورا وهذا محال ● واعلم ان كشف الدلالة

وسرها

وسر تمامها في استحالة فعله تعالى للقبيح هو انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
بكونه مستغنيا عنه لامرين اما اولا فلان العالم بالقبيح الغني عنه قد يفعل
القبيح اذا كان جاهلا بغناه عنه ● واما ثانيا فلان الفعل والترك
ينبغي ان يعلل بالداعي لا بغيره والداعي في حق الله هو العلم لا غير لا الاحساس (?)
العيا (?) فلهذا كان الوجه في تقرير الدلالة ان يقال انه تعالى عالم بقبح
القبيح وعالم بكونه غنيا عنه وان لم يذكر غناه تعالى عنه في ذاته لما ذكرنا

المقام الثاني في اقامة الدلالة على

انه تعالى لا يخل بما هو واجب في الحكمة وتقريرها هو انه تعالى قد توفر داعيه
الى فعل الواجب وفقد صارفه عن فعله وكل من توفر داعيه الى الفعل
فلان الذي يتوقف عليه وجود الفعل الواجب هو امور ثلثة ● احدها
العلم بوجوب الواجب الذي من شانه ان نستحق الذم على تركه ● وثانيها ان يكون
قادرا على الاتيان به ومتمكنا من تحصيله ● وثالثها علمه بانه غني عن الاخلال
وهذه الامور حاصلة في حق الله تعالى على اكمل الوجوه فثبت انه تعالى
قد توفر داعيه الى فعل الواجب ● وانما قلنا ان كل من توفر داعيه الى
الفعل فانه يجب ان يفعله فلانه لو لم يفعله والحال هذه لاستحال كونه قادرا
عليه لانه لا معنى للقادر الا انه الذي اذا توفر داعيه الى الفعل وجب وجوده
من جهته وهذا هو مطلوبنا ● فاما ما يجب على الله تعالى وما لا يجب فنذكره من بعد
عند الكلام في الرد على المخالفين بعون الله وحسن (?) ان الفعل بالوجوب لا يستحيل
على الله تعالى ● لا يقال ليس يخلو الحال اما ان يتوقف الفعل في حصوله على حصول
الداعي او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يلزم من اسناد (?) الداعي الى فعل الواجب ●

فيلزم حصول الواجب مع اسماء الداعي فهذا محال وان توقف فلا يخلو اما
ان يجب الفعل عند حصول الداعي او لا يجب فان لم يجب لم يلزم من تحقق الداعي
في حق الله تعالى الى فعل الواجبات وجوب كونه فاعلا لها فان وجب بطل
استحقاقه تعالى المدح على فعل تلك الواجبات لان كل ما كان حصوله على جهة
الوجوب استحال ان يستحق عليه المدح وهذا لا يقوله مسلم ● لانا نقول
هذا فاسد لامرين اما اولا فلا نسلم الوجوب بمعنى انه يستحيل خلافه لانه
يبطل استحقاق المدح كما قالوه وانما نقول ان حصول الفعل عند الداعية
اولى من عدمه وعلى هذا يكون مستحقا للمدح على فعله للواجبات ● واما ثانيا
فهب انا نسلم الوجوب كما ذكرتموه فانما يجب من حيث الداعية لا من حيث القدرة
والذي يبطل استحقاق المدح هو الوجوب من جهة القدرة لا من جهة الداعية
فاين هذا مما نحن فيه عن الاخر وشفاء الغليل من هذه المسئلة موضعه خلق الاعمال
ان شاء الله تعالى ●

المقام الثالث في الدلالة

على ان افعاله كلها حسنة والذي يدل على ذلك هو انا لا نعني بالحسن الا ما كان
لفاعله ان يفعله ولا نعني بالقبيح الا ما ليس لفاعله ان يفعله كما سبق منا تقريره
فنقول قد ثبت ان الله تعالى عالم بجميع افعاله فليس يخلو حالها اما ان يكون له
فعلها او لا يكون له فعلها فان كان الاول فهي حسنة وان كان الثاني فهي قبيحة
لكنا قد قررنا استحالة كونه تعالى فاعلا للقبيح فيجب ان تكون افعاله كلها
حسنة وهذا هو المطلوب ● فهذا هو الكلام في تقرير قاعدة الحكمة ونذكر الاوهام
عليها مشيئة الله تعالى ●

الفصل الثاني في ذكر مطا

العقلية



العقلية ● اعلم انهم يوردون علينا صورة ايتوهمون انها مناقضة للحكمة
وسد يحول بحال ابطالها ● ونحن نذكرها على صورة الشبهة ونبين الانفصال
عنها بعون الله وحسن تأييده ●

الشبهة الاولى

في اقوالها قولهم
كيف يستقيم لكم قانون الحكمة واصلاحه مع ان الجبر لازم على اصولكم وبيانه
انا نقول الواحد منا اذا اراد فعلا من الافعال ودعاه اليه داع فليس يخلو
حال الفعل عند تحقق الداعية وحصولها اما ان يكون جائز الحصول او واجب الحصول
فان كان عند الداعية يجوز حصوله ويجوز ان لا يحصل ● فلو وجد الفعل والحال
هذه لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهذا محال بالضرورة
وان كان عند الداعية يجب حصوله ثبت القول بالجبر وتقرر ان الله تعالى
هو المتولي لجميع افعال العباد وما فيها من الظلم والجهل والكفر وسائر القبائح
وحينئذ يبطل القول بان العالم بالقبيح العالم باستغنائه عنه يستحيل منه
فعله وهذا نقض الحكمة وابطالها ●

والجواب انا لا نسلم

الوجوب كما زعموه بل نقول ان الفعل عند الداعية يجوز حصوله ويجوز ان لا يحصل
لانه لو كان واجبا حصوله لبطل الامر والنهي وحسن المدح والذم والثواب
والعقاب ● لان مع القول بالوجوب لا يبقى فعل شيء من هذه الامور وهذا باطل
بالضرورة كما سنقرره عليهم من بعد ● قوله لو كان الفعل عند الداعية
جائزا ان يحصل وجائزا ان لا يحصل للزم ان يكون حصوله ترجيحا لاحد طرفي
الممكن من غير مرجح وهو محال ● قلنا ان الجواز هو بالاضافة الى القدرة
واما الداعية فليس الجواز مضافا اليها وانما لاحظ العدم والترجيح لما كان
جائزا بالقدرة فلهذا لم يكن ترجيحا لغير مرجح كما توهموه وعلى هذا التقرير
الذي لخصناه يكون الاختيار باقيا بالقدرة والجواز حاصل بالاضافة اليها

والرجحان مضاف الى الداعية والعبد منسوب اليها فيكون ما يحتاج اليه
الفعل حاصلا لا على هذا التحقيق الذي ذكرناه ويكون الانسان مختارا
مع هذا التحقيق بطل ما ذكروه من التشنيع علينا في بطلان الحكمة والجبرية

الشبهة الثانية

قولهم العقلاء يستقبحون من كل انسان ان
يفعل فعلا لا لغرض من الاغراض مع حصول علمه اليقين بانه لا يفضي الى ذلك الغرض
وانما يفضي الى ضده ونقيضه فان من جمع بين عبده وامائه في دار واحدة
وشدد الشهوة في حقهم ثم قال عرضي بذلك انهم يمتنعون عن الفساد
والمعصية لكي يستحقوا التعظيم والاحسان من جهتي بسبب ذلك الامتناع مع
انه يعلم يقينا انهم لا يمتنعون بل يرتكبون الفواحش فانه يستقبح منه هذا
الفعل وهذه الصورة بعينها موجودة في حق الله فانه قد فعل بعباده هذا
الفعل وهذا ابطل الحكمة وبعيد بها

والجواب عما ذكروه

عن هذه الشبهة اجمالي وتفصيلي ● اما الوجه الاجمالي فنقول لما ثبت ببرهان
العقل حكمة الله بالادلة التي اسلفناها وثبت ان الفعل من حيث انه تعالى فيجب
ان يقضي بحسنه وان كان وجه المصلحة غائبا عنا اذ لو قضينا بقبحه كان
نقضا لقاعدة الحكمة وابطالا لاصلها وهذا محال ● واذا كان الامر كذلك
سقط ما توهموه من هذه المعارضة ● لا يقال ان دليل الحكمة لا يمكن افادته
للعلم اليقيني الا اذا كان سالما عن المعارضة ● فاذا كانت هذه المعارضة لا يمكن
جوابها الا بالرد الى الحكمة والحكمة لا يمكن تقريرها الا بعد الجواب
عن هذه المعارضة لزم الدور وهذا محال ● لانا نقول هذا فاسد بل الحق
ان ادلة الحكمة قد فرغنا عن تقريرها وتحقيقها وليست متوقفة في ثبوتها على
دفع هذه المعارضة لانا قد قررنا في باب النظر ان الدليل في افادته لمدلوله

لا يتوقف

لا يتوقف على نفي المعارض له واذا كان الامر كما قلناه امكننا ان نرد ما عرض
علينا وجه المصلحة الى الحكمة ونحمله عليها وليس فيه دور كما ظنوه فهذا
هو الوجه الاجمالي ● وهو اقوى ما وجدته للمعتزلة في دفع هذه المعارضة

الوجه الثاني تفصيلي

وحاصله انا نقول ليس يخلو حال هذه
التخلية التي صارت عنها خواصهم ولم يتسع لقبولها فطنهم اما ان تكون
حسنة او قبيحة فان كانت حسنة فهذا هو مقصودنا ولا معنى لايرادها طعنا
علينا في الحكمة ● وان كانت قبيحة فلا بد لها من وجه لاجله قبح وهو لا يخلو
من احد وجوه ثلثة اما لاجل تمكينهم واما لاجل تكليفهم واما لاجل ترك منعهم
عن المعصية بالقسر والالجاء وهذه الوجوه كلها باطلة فبطل ان يكون قبيحة
اما الاول وهو ان يكون قبحها لاجل تمكينهم فهذا باطل لان تخلية القدرة
والشهوة والعقل فيه نهاية الاحسان اليهم وابلغ ما يكون من التفضل عليهم
فكيف يقال بكونه قبيحا ● واما الثاني وهو ان يكون قبحها لاجل تكليفهم
فهذا خطأ لان العقول مشيرة وقاضية بحسن التعريض للمنافع السنية
والدرجات العالية ● واما الثالث وهو ان يكون قبحها انما كان لاجل
تركه لمنعهم بالقسر والالجاء فهذا خطأ لان معقول التكليف وحقيقته
ماهيته لا يمكن تصورها الا مع تردد الداعي وحصول الاختيار في الفعل
والترك والقسر والالجاء ينافي ما ذكرناه من الاختيار فلو منعهم بالالجاء
والقسر لكان ناقضا لغرضه في تكليفهم فهذه الوجوه التي يمكن ان يقال
انها وجه في قبح هذه التخلية قد ابطلناها فثبت انه لا وجه لقبحها فيجب ان
يكون حسنة وهذا هو المطلوب ●

الشبهة الثالثة

قولهم افعال العباد مخلوقة فيهم ● ولا شك ان التكليف متناول لها واذا كان

الأمر فيهما هكذا كان التكليف بها تكليفا لما لا يطاق • وهو مناقض للحكمة
ومبطل لها • وإنما قلنا ان افعال العباد مخلوقة فيهم فلما سنقرره من بعد في خلق الافعال
وانما قلنا ان التكليف ساول لها فللبرهان على ذلك وموافقة الخصم •
وانما قلنا ان الامر اذا كان هكذا كان تكليفا لما لا يطاق فلان الفعل
قبل ان يخلقه الله تعالى يستحيل من العبد اتخاذه وبعد ان خلقه الله تعالى
يستحيل من العبد الامتناع منه ففي كلتي الحالتين لا قدرة للعبد على الفعل ولا
على الترك فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وطوقه • وانما قلنا ان هذا مناقض
للحكمة فلان تكليف الجماد بالمشي والاحجار بالطيران وامر الاعمى بالكتابة
يعد من السفه والجهل والحماقة وما كان معدودا من السفه لا يكون معدودا
في الحكمة • **والجواب** ان هذه الشبهة على تكثيرها مبنية على ان
افعال العباد مخلوقة فيهم وهو باطل وكيف لا وفيه ابطال القواعد الشرع
وهدم لمبانيه ورد لما جاءت به الانبيا واحكام لهم كما سبق حجة عليهم فيما يلزمهم
على قولهم هذا • قوله سنقرره في خلق الاعمال • قلنا وسنحق ابطاله في ذلك
الموضع بمشية الله • قوله ان كان الامر هكذا فهو تكليف لما لا يطاق •
قلنا القول بتكليف ما لا يطاق لازم على ساو مذهبكم الفاسد
وهو مقرر على اصلكم المايد فانما عاره على انفسكم وعياره على وجوهكم
كما سنقرره في مواضعه اللايقة بعون الله • وقوله تكليف الجماد بالمشي
يعد من السفه فلا يكون معدودا في الحكمة • قلنا واي سفه اعظم
مما ذكرتم واي سخف اقبح مما اتيتم فان تكليف ما لا يطاق بالاضافة الى ما ذكرتموه
من اضافة القبائح والفضائح الى الله تعالى وصدورها عن حضرته وحضور لها
بارادته على جميع وجوهها واحوالها هو غرفه من بحر لا يسعد قبطها ما عوه

الشبهة الرابعة قولهم ان كان له عبيد

وأما امرهم بتحصيل منافعه ونهاهم عن ارتكاب مضاره ثم امر عقيب ما
امرهم ونهاهم من يستفسدهم عن امتثال أوامره ويخذلهم عن تحصيلها
ويغريهم بمواقعة مناهيه وارتكابها ومكنه من ذلك واعطاه القدرة
عليه وان كل عاقل يعلم بالضرورة قبح ما هذا حاله ويعده من السفه
والعبث ويهزأ به ويضحك من غفلته وهذه الصورة بعينها حاصلة في
حق الله تعالى بخلقه للعباد وتكليفهم ثم خلق ابليس وتمكنه من اغوائهم واضلالهم
ودعاهم الى مخالفة الاوامر وارتكاب المناهي وهذا يناقض الحكمة ويفضي
تشابهها • **والجواب عما ذكروه** من اوجه ثلثة اما اولا
فانا نقول ان في خلق ابليس مصالح عظيمة ونفع كثير اما بالاضافة اليه
فلان الاحسان عليه بالتكليف ونفعه به كالاحسان الى سائر المكلفين غيره •
واما بالاضافة الى غيره من الخلق فليكون خلقه ادخل في المحنة والبلوى
حتى يعظم الثواب ويكثر الاجر لاجل مخالفته في كل ما وسوس به وادلى
بحبل غروره كما قال تعالى ليبلوكم فيما اتاكم • وقوله وليمحص الله الذين
امنوا وغير ذلك من الايات التي تشعر بالبلوى والمحنة • واما ثانيا فلان
الحال في خلق ابليس كالحال في خلق الشهوة فاذا كان خلقها لا اشكال في حسنه
مع ما فيها من الاغرا بالقبيح وتشهيه فهكذا الحال في خلق ابليس • واما
ثالثا فلانه انما كان يقبح خلق ابليس كما زعموا لو كان خلقه من اجل الا
ستفساد كما ظنوه فاما اذا كان الغرض به ما ذكرناه من الاحسان اليه
بتكليفه وزيادة البلوى في خلقه لسائر المكلفين فالفساد انما حصل بنيه

فاما خلقه فهو حسن لما حققناه لان المعصية ممكنة من الخلق بخلقه وبغير خلقه

نعم اختلف الشيخان في خلق ابليس وما يقع بسببه من المعصية

مع اتفاقهما على حسن خلقه في الابتدا فالذي ذهب اليه الشيخ ابو علي انه

لا نعصي بخلق ابليس الا من كان يعصي لو لم يكن يخلق وقال ابو هاشم

انه يجوز حصول الزيادة في المعصية بخلقه على ما كان لو لم يخلق وهذا

هو المختار ويدل عليه امران اما اولا فلان في وسوسته وتعريره ودعائه

وتسويله زيادة في المعصية لا يخفى وما بين لا يمكن دفعه واما ثانيا فلان

الشرع قد اشار الى ما ذكرناه كما قال وما كان لي عليكم من سلطان

الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وقوله تعالى الشيطان سول لهم واملى لهم

وغير ذلك من الايات التي تشعر بظاهرها حصول المعصية لاجله وبسبب

تعزيره **فاما المثال** الذي ذكروه في خال السيد وعبيده فليس

مطابقا للمثول لامرين اما اولا فلان المثال مفروض على ان السيد لما كلف

عبيده خدمته امن من يستفسدهم عنها ويحذرهم عن الاتيان بها ولا اشكال

في قبح مثل هذا فان الامن بالمفسدة قبيح وليس وزانا لما ذكرناه من خلق

ابليس فان الله تعالى ما امن ابليس بالاغوا والاضلال وانما امن بالانقياد

والاحكام لامر الله فانشا الاهتمان لنفسه وعصى واستكبر وكان من الكفرين

واما ثانيا فلو انا سلمنا انه لم يأمن من يستفسدهم ولكنه من يدعوهم الى مخالفة

امره ويثبطهم عن تحصيل منافعه يقبح ذلك ايضا لان هذا التمكين ليس فيه

الا مجرد افسادهم من غير تعريض لهم الى الدرجات ومنافع عظيمة حتى لو فرضنا

ان الحال في حقهم كالحال في حق ابليس بحسن ذلك من جهة السيد كما حسن في خلق

ابليس ولا شك ان التكليف بخلق ابليس هو امر والثواب على مخالفته وتسويله

اوفى واعظم منه اذا لم يخلقه لان في خلقه مزيد تمحيص وابتلا كما نبه

على هذا في قوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا انما يدعو

حزبه ليكونوا من اصحاب السعير **الشبهة الخامسة**

قولهم امر الله الكفار بالايمان به والتصديق برسله والايمان منهم بما

ذكرناه محال لان الله تعالى قد علم انهم لا يؤمنون واخبر عنهم ايضا

بانهم لا يؤمنون فلو وقع منهم الايمان والحال هذه لادى ذلك الى انقلاب

علمه جهلا وخبر الصادق كذبا والجهل والكذب في حقه محالان وما ادى

الى المحال فهو محال فادن التكليف بمثل هذا يكون محالا وهذا ينقض الحكمة

ويبطلها اذ ليس من شان الحكيم الا تكليف الا بما يمكن حصوله **والجواب**

انا لا نسلم ان وقوع الايمان من الكافر محال لانا سنقرر فيما بعد ان القدرة

على ما كان المعلوم صحيح وانه ممكن ونبطل كلام من عاد ولا نسلم ايضا ان حصول

الايمان من الكافر يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا وصدقه كذبا وبيانه

ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فان كان الشي واقعا تعلق العلم بوقوعه

وان كان غير واقع تعلق العلم بانه غير واقع فاذا فرضنا الايمان واقعا

لهذا نقطع بان الله تعالى كان عالما بوقوعه في الازل وان فرضنا انه غير واقع

وجب القطع بانه كان في الازل عالما بانه غير واقع واذا كان الامر فيه

هكذا فمعقول ان فرض وقوع الايمان بدلا عن الكفر لا يقتضي تغير العلم بل

ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن الكفر وهذا لا مانع فيه

وهكذا القول في الخبر يجري على هذا المجرى وسياتي لهذا الكلام مزيد ايضاح

اذا تكلمنا في صحة القدرة على خلاف المعلوم فهذا هو الكلام على ما ذكروه هاهنا

ولم يكن من شبههم العقلية الا ما اعتمد عليه صاحب النهاية فاما

ما ذكره غيره من الحكاة عنه فقد أغفلنا ذكره لركته وضعفه •

الفصل الثالث في ذكر مطاعنهم

اعلم ان المجبرة على طبقاتهم يزعمون ان الله تعالى هو الذي أضل أكثر
الخلق عن الدين وصدهم عن سواء السبيل • وانه خلق فيهم الكفر والمعصية
وعقدها بنواصيهم بحيث لا محيص لهم عنها ابدا وأوردوا في نصرة قولهم
هذا آيات يتمسكون بها • منها ما يدل بزعمهم على الاضلال ومنها ما يدل
على الطبع والختم • ومنها ما يدل على القسوة والرين والاغفال ومنها
ما يدل على نفي الهداية فهم يوردون هذه دلالة على خلق الكفر والمعصية
• وقد حكي عن رجل منهم يعرف بابن اخت عبد الواحد انه زعم ان الله تعالى
لا يخلق الضلال في الخلق ابتداء وانما الذي يجوز في الحكمة بزعمه هو ان يختم
على قلوبهم ويطبع عليها بعد كفرهم وشركهم فاذا فعلوا الكفر فقد استحقوا
اضلال الله لهم بالمنع من التوبة والانابة وهذا فاسد • ومما يبطل به مذهب
المجبرة من احوانه سيطل مذهبه لانتظام قوله في سلك أقوالهم • والذي ذهب
اليه ائمة الزيدية والجاحظية من المعتزلة وغيرهم من علماء الدين ان الله
تعالى • قد هدى جميع الخلق الى ما كلفهم بالاعلام النيرة ونصب الادلة
الواضحة وازاح عللهم وانه لا يضلهم بعد اذ هداهم ولا يلبس عليهم بعد
ايضاحه لهم • ونحن الآن نورد ما جعلوه عمدة لهم من الآي المتشابهة في هذه
الانواع ونبطل تمسكهم بها وانقطاع علايقهم وسائلهم عنها بعون الله
بعد ان نتكلم على اطلاق لفظي الضلال والهدى وبيان معانيهما وضبط مجاريهما
فلاجرم رتبنا الكلام في هذا الفصل على تمهيد وأنواع اربعة •

أما التمهيد

فنذكر فيه استعمال لفظي الضلال والهدى
وفيه بحثان • **البحث الاول** في بيان ما يستعمل فيه لفظ الضلال
وهو يطلق ويراد منه معان ستة • **أولها** الصبوة والاغواء والميل عن
الطريق والتعريج والتعمية • وهو نحو قوله تعالى واضلهم السامري • وقوله
وأضل فرعون قومه • وقوله لقد اضلني عن الذكر بعد اذ جاءني أي صدني
واغواني • **وثانيها** بمعنى الاضاعة والهلاك والابطال ومنه قولهم
اضل فلان ذا ابله • وضل على فلان متاعه اي فات وضل عنه كذا اي ذهب
وفات • قال ــــــ ذهبته •

• ان الرزية لا رزية مثلها • ما سمع غطفان يوم اضلت •

يريد فقدها لم يسهما وسندها المطايع • وعلى هذا يحمل قوله تعالى •
اولئك الذين خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون • وقوله تعالى
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا • وقوله تعالى بل ضلوا عنهم وذلك
افكهم اي فقد وهم وقت الحاجة والدفاع بهم • ومنه قوله تعالى فلن
يضل اعمالهم • اي لن يبطلها • وقال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله
اضل اعمالهم • **وثالثها** بمعنى العقوبة كما قال تعالى ان المجرمين في
ضلال وسعر • ويشهد له قوله يوم يسحبون في النار على وجوههم • وهكذا
قوله تعالى بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد •
ورابعها استعمال الضلال في معنى وجدان الشيء ضالا كما يقال احمدت
فلانا اذا وجدته محمودا • واحييت الارض اذا وجدتها حية النبات وفي كلام
عمرو بن معدي كرب يخاطب مجاشعا السلمي لله دركم يا بني سليم قاتلناكم
فما اجبناكم وسألناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم

على هذه الصفات المذمومة وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده ضالا وقوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله • **وخامسها** معنى النسيان • كقوله عز وعلا ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى • **وسادسها** بمعنى الذهاب عن الشيء والغفلة عنه • وهذا نحو قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى اى وجدك غافلا عما اراد به من امور النبوة والكرامة ونبها ما الى الضلال مستعملا فى غير ما ذكرناه فظاهره وحقيقته راجعة الى هذه المعانى • فهذه المعانى الستة يستعمل فيها لفظ الضلال فى لسان اهل الادب اذا اطلق • فاما ما يحكى عن بعض المتكلمين من استعمال اضل بمعنى الحكم والتسمية كما يقال عدله اذا سماه وحكم عليه بالعدالة وحمل على هذا المعنى قوله تعالى • افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم • وقوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله اى حكم عليه بالضلال وسماه به فهو ضعيف لانه لم ينقل عن ائمة من ائمة اللغة واستعماله فى هذا المعنى ولهذا لم يورده الجوهرى فى معانى اضل ولا ذكره الزمخشرى فى معانى افعل فى مفصله وهذا يدل على انهم لم يستعملوه فى هذا المعنى • ويحمل الاية على ما ذكرنا من الوجدان للشيء ضالا كما قررناه • فهذه جملة معانى الضلال •

البحث الثانى بيان ما يستعمل فيه لفظ الهدى

وهو يطلق ويراد به معنيان على جهتها • **اولهما** الدلالة والارشاد والتعريف لمسالك السداد واستعماله فى هذا المعنى كثير مطرد فى لسانهم كقول القائل لغيره اهدنى الطريق اى دلنى عليها وهديت الاعمى اذا اخذت بيده لئلا يقع فى مهواة • وقال دريد بن الصمة •

فلما

فلما عصونى كنت منهم وقد ارى • غوايتهم انى لهم غير مهتدى •

• وقال طرفة •

• يجور بها الملاح طورا ويهتدى •

وهذا المعنى فى الهدى هو نقيض المعنى الاول فى الضلال وهو الضد والاخر كما ذكرناه • وعلى هذا المعنى من الهدى وردت ايات من القران كثيرة كقوله تعالى ان علينا للهدى اى ايضاح الدليل وبيانه وقال تعالى هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان اى دلالات وبينات • وقال تعالى فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى اوضحنا لهم الادلة وبيناها فابوا الا التمادى على الجهل • وقال تعالى • وانك لتهدى الى صراط مستقيم وهذا المعنى فى القران لا يحصى كثرة **وثانيها** الظفر بالمطلوب والفوز بالحظوة من دركات الحرمان وهذا كثير فى اللسان ظاهر استعماله •

وقال زهير بن ابى سلمى •

• عظيمين فى عليا معد هديتما • ومن يستبح كنزا من المجد يعظم •

يريد بذلك ظفرتما بما املتما من المجد وحصل الاحدوثة وكرم الذكر بالصلاح ما شجر بين عبس وذبيان وتحملهما لما تحملاه من الحمالة من اجل الصلاح •

وقال كعب بن زهير يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم •

• مهلا هداك الذى اعطاك نافلة القران فيه مواعيظ وتفصيل •

اى قضى لك بالظفر والفوز بنيل المراد وعلى هذا المعنى وردت ايات كثيرة كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم ومعناه انه اوصلهم الى مطلوبهم وقضى لهم بالفوز بما اعطاهم واكرمهم وليس الغرض بهذه الاية الدلالة والبيان لانها وردت فى شان اهل الجنة ولا تكليف

هناك عليهم ولهذا قال تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم دعواهم فيها
سبحانك اللهم ومعنى ذلك انهم ظفروا وفازوا وافلحوا قوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم ولا يليق نعتا لقتل اصلا وانما الغرض ما ذكرنا
وهو انهم ظفروا بشرف المآب وعظيم الجزاء واطمأنت بهم الدار وعلى هذا
يحمل ايضا قوله والله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله تعالى ان الذين لا
يؤمنون بالآخرة لا يهديهم الله ولم يرد انه تعالى لم يبين لهم ولا اوضح الادلة
ولا صدهم عن الدين وكيف وقد قال فاما ثمود فهديناهم وكلام الله تعالى منزه
عن التناقض وانما الغرض ما ذكرنا وهو حسن عاقبتهم وقبح منقلبهم
من حرمان الجنة ومتى جرى في كلام اصحابنا ان الهدى يستعمل في معنى
الاثابة فهو تقريب والتحقيق انه بمعنى الظفر بالنعمة والفوز بالمطلوب
لان غرضنا بيان معانيها اللغوية والمستعملة في لسانهم ولم يكونوا مقرين
بالمعاد الاخروي ولا قائلين بثواب ولا عقاب فيحمل عليه نعم
يكون الهدى مفيدا لنفس الوصول الى الجنة من حيث انه ظفر بالنعمة
والمطلوب لا من حيث انه بمعنى الاثابة لما ذكرناه فاما حمل لفظ الهدى على
الحكم والتسمية كما ذكرناه في لفظ الضلال وحمل قوله تعالى اتريدون
ان تهدوا من اضل الله اي اتريدون ان تسموهم مهتدين وقد سماهم الله تعالى
ضالين فهو ضعيف لم يرد به نقل ولا حكاه احد من ائمة الادب فاما الآية
فترد الى ما قدمنا من المعاني السابقة فيحمل الهدى فيها على الفوز بالظفر
وتحصيل الغرض ويحمل الضلال فيها على العقوبة فيكون معناها اتريدون
ان تجعلوا الفوز لمن اراد الله له العقوبة من غير حاجة الى حذف التكليف
واما بزيادة التوفيق والتسديد فلا حاجة بنا الى حمله على ما لا دلالة عليه

يحتمل

تحت المعنيين اللذين ذكرناهما في الهدى اما الايضاح والدلالة
والبيان واما الفوز والظفر بالمقصود فعلى هذا يحمل قوله تعالى
والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم
هدى من غير حاجة الى تكلف معنى ثالث وقد يرد وبعضهم من ظاهره
مخالفا ما قدمنا ولكنه بالحقيقة راجع الى ما قررناه انها من المعنيين
اللذين ذكرناهما فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنرجع الى بيان ما اوردوه
من الانواع الاربعة

النوع الاول الآيات التي

يذكر فيها الضلال نحو قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء
وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله اتريدون ان تهدوا
من اضل الله وقوله تعالى ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل
وقوله ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا وقوله تعالى ويضل الله
الظالمين وقوله تعالى فان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله
تعالى كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب الى امثال ذلك من الآيات
التي فيها ذكر الضلال قالوا اخبر الله في هذه الآيات بانه الذي اضلهم
عن الدين وصدهم عن سواء السبيل وهذا نقيض قاعدة الحكمة ويبطل

والجواب عما اوردوه من هذه الآي يجريه

على منهجين المنهج الاول منهما جملي ولنا فيه معهم مقامان
المقام الاول منهما جدلي وحاصله انا نمنعهم عن الاستدلال بالسمع ونقول
لهم انكم معاشر المجبرة مع اعتقادكم اضافة كل قبيح الى الله

تعالى واسناد كل واقعة الى قدرته وان اردتم لا يمكنكم التمسك بشيء من كلامه ولا بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم • ولا يمكنكم الرجوع الى الشرع الى شيء من الادلة الشرعية لان الله تعالى اذا كان فاعلا للقبائح لم يأمنوا ان يكون الله تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة بكلامه على جهة الهذيان واللعب او يقول انه اراد به معنى استأثر بعلمه في الازل ولم يجعل لنا الى العلم به طريقا او يقول انه اراد به معنى غير ما ذهبتم اليه واذا كانت هذه الاحتمالات لازمة لكم على نقض مذهبكم فكيف يمكنكم الشروع في الاستدلال بشيء من الادلة الشرعية والحال هذه وكفى هذا المذهب سماجة على معتقديه وشناعة على منتحليه •

المقام الثاني برهاني نظري وتقريره

انا نقول هب انا سلمنا لكم صحة الاستدلال بالادلة الشرعية كما تقوله الائمة العقلية • ليس يخلو حالها اما ان تكون محتملة للخطأ او لا محتملة فان كانت محتملة للخطأ لزم من تطرق احتمال الخطأ اليها تطرق احتمال الخطأ الى الادلة الشرعية لانه لا يمكن القطع بكون الادلة الشرعية حجة الا بالعقل وادلته لكن القدح في الاصل يتضمن القدح في الفرع وان كانت غير محتملة للخطأ فلا شك ان حمل الكلام على المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل فاذا تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل فعلى هذا يجب تأويل هذه الاي على غير وجه يكون موافقا لما قد تقرر بالادلة العقلية • فهذا هو الكلام عليهم فيما اوردوه على سبيل الاجمال •

المنهج الثاني من جهة التفصيل وهو

انا نذكر في كل واحدة من هذه الاي التي اوردوها معنى يكون موافقا للحكمة وتقتضيه الادلة العقلية وتشهد له المعاني اللغوية والشواهد الشعرية والدلائل القرآنية • فنقول اما الآية الاولى وهي قوله تعالى • فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا • فقد اطنب المحققون من العدلية في ذكر كلام المجبرة وابطاله واوردوا عليهم كتبا في ابطال ما زعموه • واطالوا الكلام عليهم في ذلك كما فعله الشيخان ابو علي الجبائي وابو حفص الحلال وغيرهما من علماء الكلام وذكروا وجوها في التاويل هذه الآيات كلها تدل على فساد مقالتهم ولكنا نحكي مما ذكروه في تاويلها ما يكون ادخل في المعنى او اكثر ملاءمة لتصرف اهل اللغة واوقع في علم التفسير من المعاني التي تليق بالحكمة وتقتضيها الادلة العقلية والسمعية وتلك وجوه ثلاثة • اولها جواب صاحب الكشاف وهو ان يكون المراد بالهدى في الآية هو اللطف ومعنى الضلال فيها هو منع اللطف فيكون معناها على هذا هكذا فمن يرد الله ان يهديه اي يلطف به ولا يريد ان يلطف لاحد الا اذا كان له في المعلوم لطف يشرح صدره اي يلطف له حتى يرغب في الاسلام ويسكن اليه ويحب الدخول فيه • ومن يرد ان يضله اي يخذله ويخليه وشأنه وهو الذي لا لطف له في المعلوم يجعل صدره ضيقا حرجا يمنعه الالطاف حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الايمان فهذا هو الذي عول عليه فيما ورد في الاي من لفظ الهدى والضلال على فعل اللطف ومنعه كما ذكرناه • وثانيها جواب الشيخ ابي علي وهو ان

المراد بالهدى في الآية شرح الصدر بثواب يفعله المؤمن على ايمانه والمراد بالضلال
وضيق الصدر هو عقاب يفعله الكافر على كفره فعلى هذا يكون معنى الآية
فمن يرد الله ان يهديه اي يثيبه يجعل له من ذلك في الدنيا فرحا وسرورا وغبطة
ولهذا ترى المؤمن في الدنيا جذلا فرحا واثقا بما عند الله ومن يرد ان يضله
اي يعاقبه يجعل له من ذلك في الدنيا ضيقا وحرجا وغما وقلقا ولهذا ترى الكافر
في الدنيا مغموما لانه آيس من روح الله ورحمته **ثالثها** جواب بعض
المتكلمين وهو ان يكون معنى الهداية هو اللطف ومعنى الضلال هو منع
اللطف على نحو آخر وتقريره على ما ذكر هو ان الآية انما سيقت من اجل
التفسير لما سبقها من ذكر الضلال والهدى المذكورين في كثير من الآيات
على جهة الكشف والايضاح على تقرير سؤال وبيانه انه لما سبق ذكر قوله
تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء كان قائلا يا رب كيف تضل من تشاء
وتهدي من تشاء فقال مجيبا له فمن يرد الله ان يهديه فان هدايته تكون بشرح
الصدر وتكثير الخواطر التي تدعوا الى الثبات على الايمان والاستمرار عليه
ومن يرد ان يضله فاضلاله تكون ان يجعل صدره ضيقا حرجا وتكثير الغم والحزن
وتثبيطا عليه فيكون ذلك صارفا له عن الايمان والدين فهذه الوجوه
الثلاثة احسن ما وجدته في تاويل هذه الآية وللمتكلمين وجوه كثيرة
غير هذه وهي في الحقيقة راجعة الى ما ذكرناه واما الآية الثانية
وهي قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين
وفيها اجوبة ثلاثة **اولها** جواب صاحب الكشاف وهو ان الله تعالى
لما ضرب مثل البعوضة فضل به قوم واهتدى به آخرون فاسناد الضلال والهدى
الى الله هو على جهة الاسناد المجازي لانه لما ضربه مثلا فضلوا عنده فصار كانه

هو المتولي

هو المتولي لاضلالهم والا فالضلال في الحقيقة من عند انفسهم كما قال تعالى
في قصة الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضل عندهن وبسببهن
وثانيها ان يكون المراد بالهدى هاهنا هو الارشاد والبيان الى طريق الجنة
لما استحقوه على تصديقهم وايمانهم والمراد بالضلال هو الصد والاعراض عن
طريق الجنة بما استحقوه على كفرهم وجحدانهم **وثالثها** ان يكون
المراد بالضلال هاهنا الهلاك والعقوبة وبالهداية العفو والنجاة فيكون معنى
الآية على هذا يضل به كثيرا اي يعاقبهم على الكفر والجحود ويهدي به كثيرا اي يلطف بهم
بالعفو بثوابه وتنعيمه على الايمان والتصديق واما الآية الثالثة وهي
قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله فلها تاويلان **احدهما** ان
يكون المراد بالضلال الاهلاك والعقوبة والمعنى اتريدون وهو استفهام
وارد على جهة الانكار نجاة من هو عند الله هالك مثبور **وثانيهما** ان يكون
المراد بالهدى هاهنا الارشاد الى طريق الجنة وبالضلال الاغواء عنها فمعنى
الآية اتريدون ان ترشدوهم الى طريق الجنة وهم قد استوجبوا النار
فاما حمل الضلال في هذه الآية على الحكم والتسمية فهو ضعيف لم يرد
ولا ذكره الزمخشري فيما عمله في المفصل في معاني افعل كما قررناه
من قبل وقد انكر ابن قتيبة على ابي عمر الجرمي استشهاده بشعر طرفة حيث
قال فما زال شربي الراح حتى اسرني صديقي وحتى ساءني بعض ذلكا
على صحة هذا المعنى وقال ان المراد بقوله اسرني اطرحني من قال شررت
الاقط اذا اطرحته في الشمس ليجف والحق عندنا ان مراد طرفة بقوله اسرني
اي صيرني حاسرا كما يقال اغد البعير اذا صار ذا غدة في عنقه واجرب
الرجل والجمال اذا صار ذا جرب وبجاب في ماله وهو احد معاني افعل لانه

فيه لغة ووضعها • واما الآية الرابعة وهي قوله تعالى ان تحرص
على هداهم فان الله لا يهدي من يضل وما لهم من ناصرين • ففيها وجهان •
احدهما ان يكون المراد بالضلال هاهنا العقوبة ويكون معنى الآية ان تحرص
على هداهم في الدنيا مع انهم قد استحقوا لانفسهم الشقاوة في الآخرة فان الله
لا يهدي في الآخرة من هذه حاله طريق الجنة بل يعدل به عنها ويوجهه الى
النار • **وثانيهما** ان يكون معنى قوله يضل اي يجده ضالا كما يقال
احمدت فلانا اذا وجدته محمودا فيصير معنى الآية انه تحرص على هدايتهم فغاية جهدك
وقصارى امرك بلوغ البيان والتعريف لهم فاما هداية من هو ضال في نفسه
موجود على الضلالة دائما لا ينفك عنها فلا حيلة لك في هدايته ولا طاقة
لك عليها • واما الآية الخامسة وهي قوله تعالى • ومن يضلل فلن تجد له
وليا من شيئا • فلها معنيان • **احدهما** ان يكون المراد بالضلال هاهنا
العقوبة • ومعناه ومن يعاقب فلن تجد له ناصرا ولا كهفا يلوذ به عن عقوبته
وتصرفا عنه • **وثانيهما** ان يكون المراد بالاضلال الخذلان بمنع الالطاف
فيكون معناه ومن يخذله بمنع اللطف عنه فلا احد يهديه اياه • واما الآية
السادسة وهي قوله تعالى ويضل الله الظالمين • ففيه معنيان ايضا
احدهما ان يكون المراد يضلهم لم عقوبتهم لاستحقاقهم اياها • **وثانيهما**
ان يكون المراد بالضلال خذلانهم ايضا بمنع الالطاف لانهم لا يستحقونها
كما قررناه غير مرة • واما الآية السابعة وهي قوله تعالى يضل من يشاء
ويهدي من يشاء • فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلا علقة لهم بها ولا فرح لهم
لان الله لم يصرح فيها بانه يضل الخلق عن دينه ويصدهم عن سبيله وانما
وردت مطلقة وقد ذكرنا ان الضلال عند الاطلاق يحمل معان فاذا

كانت شواهد الحكمة وظهرت ادلة العقل على ان الله تعالى لا يصد عباده
عن الدين ولا يلبس عليهم الحق ولا يخلق فيهم الضلال وجب تنزيل هذه
الآي على المعاني اللائقة بالاسرار الحكمية والدلائل اللغوية وقد ذكرنا
من قبل ان من جملة معاني الضلال هو العقوبة فيحمل قوله تعالى ويضل
الله الظالمين اي يعاقبهم على ظلمهم وهكذا القول فيما ورد من الآيات المشتملة
بالضلال كما قررناه • ويشهد لما قلناه في تاويلها سياق الآية في قوله تعالى
أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا • ولو كان كما زعموه من خلق الضلال
كان لا معنى لقوله ان الله عليم بما يصنعون • فقد بان لك بما ذكرنا فساد
هذيان المجبرة وفساد تعلقهم بهذه الآي على كون الله تعالى هو الخالق
للضلال في الخلق والمتولي لصدهم عن السبيل واغوائهم عن الطريق
وانه تعالى هو المتولي لهدايتهم الى الخير والارشاد لهم الى الدين • كما صرح
في كتابه الكريم في غير آية كقوله تعالى ان علينا للهدى • وقوله تعالى هدى للناس
وبينات من الهدى والفرقان • وقوله فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى • وقال ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم • وقال وانك لتهدي الى صراط
مستقيم • صراط الله الى غير ذلك من الآيات تقضي بان الله تعالى قد هدى
الخلق وارشدهم الى مناهج الخير وطريق الصلاح والرشاد • واذا نظرت
في القرآن وجدته محشوا مملوءا من التصريح بالهداية للخلق كما قال تعالى • والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين • وقال تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى وآتاهم تقواهم • كما هو مقتضى الحكمة على رغم انوف المجبرة • فاين
هذا من هذيان المجبرة • حيث قالوا ان الله خلق فيه الكفر وعقده بناصيته
بحيث لا محيص له عنه بحال • فسبحان الله عما يقوله الظالمون • وتعالى

عما تشبث به الجاهلون • فهذا هو الكلام على ما تعلقوا به من الآيات
التي ذكروها في الضلال تجري على هذا التحقيق •

النوع الثاني الآيات التي نذكر فيها الطبع

والختم والغشاوة والغل والحجاب والسد وغير ذلك وهذا نحو قوله تعالى
أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون •
وقوله تعالى وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة
فمن يهديه من بعد الله • وقوله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم
أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا • وقوله تعالى إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا
فهي إلى الأذقان فهم مقمحون • وقال وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن
خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون • إلى غير ذلك من الآيات •
قالوا فأخبر الله تعالى أنه طبع على قلوبهم وختم عليها وجعل على أبصارهم
الغشاوة وسد بينهم وبين الإيمان وحال بينهم وبينه بهذه الأمور التي
ذكرها وفي هذا دلالة على أنه تعالى هو المتولي لذلك كله ومع هذا فكيف
يقال بأنهم متمكنون من فعل الإيمان وأنهم قادرون عليه مع ما حل فيهم
من هذه الأمور • وهذا تناقض الحكمة وبطلانها • والجواب عما تعلقوا به
من هذا النوع نجريه أيضا على منهجين •

المنهج الأول منهما

إجمالي وهو أن نقول لما دلت براهين العقل أنه تعالى حكيم لا يفعل شيئا من
القبائح لعلمه بقبحها وعلمه باستغنائه عنها وتقررت قواعد الحكمة
بالأدلة التي أسلفناها • فإذا تمهد ما قلناه ثم ورد شيء من ظواهر
الشرع يوهم نقض ما قلناه • وجب تأويله على مقتضى ما ذكرناه لأنا

قد قررنا فيما سلف أن حمل الأدلة العقلية على غير مدلولاتها محال لا يمكن
تصوره وحمل أدلة الخطاب على المجاز محتمل فإذا تعارضا فلا شك ولا مرية أن
التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل فيجب تنزيلها على معاني ملائم
الأدلة العقلية لأنا لو لم نحملها على ما ذكرنا لأدى إلى تناقض الأدلة وأنه محال
فهذا هو المنهج الأول من حيث الإجمال •

المنهج الثاني من جهة

التفصيل ويحصل المقصود منه ببيان مسالك ثلاثة للمخلص عما ذكروه

المسلك الأول

اعتمده صاحب الكشاف وحاصل ما قاله هو
أنه لا ختم هنالك ولا طبع ولا غشاوة ولا سد ولا شيء من هذه الأمور الحائلة
وإنما هو كلام وارد على سبيل المجاز وهو محتمل أن يكون من كلا نوعيه
وهما الاستعارة والتمثيل • أما الاستعارة فهو أن يجعل قلوبهم كأن الحق لا
فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من أجل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله •
واستكبارهم عن الحق كأنما مستوثق عليها بالختم وأبصارهم في كونها لا تجتلي
آيات الله الظاهرة كأنما في أغشية • وأما التمثيل فكان تمثيلا لهم حيث
لم ينتفعوا بالأمور الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها
وبين الأسماع بها بالختم والتغطية • وإنما أسند الطبع والختم والغشاوة
إلى الله تعالى فللتنبيه على غرض عظيم • وهو أن هذه الصفة أعني الطبع
والختم والغشاوة لفرط تمكنها وثباتها ورسوخ قدم مصاصها كالشيء الذي خلقه
الله فهو لا يمكن تغييره ولا تحويله وصار في ثبوته كثبوت الصورة واللون لأن
الآية واردة ناعية على الكفار حالهم وشناعة أمورهم وسماجة طباعهم فهذا
محض ما ذكره الزمخشري وقد ذكروا في وجه الإسناد لهذه الأمور إلى الله
غير هذا مما يمكن أن يكون جوابا عما ذكروه في هذه الشبهة ونحن نذكرها

المسلك الثاني أن تكون الآية واردة

على حد المثل كقولهم سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقا اذا طالت
غيبته وليس للوادي ولا للعنقا عمل في هلاكه ولا في طول غيبته وانما هو
تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال
من طارت به العنقا فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما هي عليه من التجافي عن الحق
بحال قلوب ختم الله عليها كقلوب البهائم التي لا تعي شيئا ولا تفقهه وليس لله
تعالى فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك كله
لعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه وانما هو كلام سيق على جهة التمثيل بحال غيرهم
كما حققناه ●

المسلك الثالث وهو انهم لما كانوا

على القطع والبتات لا يؤمنون اصلا ولا تغني عنهم الآيات والنذر ولا تجدي
لهم الالطاف نفعا انهم اعطوها لمن ليس بعد استحكام العلم بانه لا طريق
الى ايمانهم طوعا واختيارا الا القسر والالجا واذا لم يبق طريق الى ان يؤمنوا
الا ان يقسرهم الله ويلجئهم ثم لم يقسرهم ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض
بالتكليف عبر عن ترك القسر والالجا بالختم والطبع والغشاوة اشعارا
بانهم الذين بلغ امرهم في التصميم على الكفر والاصرار عليه الى حد لا يتناهون
عنه الا بالقسر والالجا وهذا هي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الجهل
وانهماكهم في الكفر والضلال ودخوله في قلوبهم وتمكنه في افئدتهم ● ومنه

المسلك الرابع ان تكون الآية واردة حكاية

لما كان الكفرة يقولون ويخبرون من احوالهم نفارا عن الحق وعنادا [illegible] وتهكما
منهم في التكذيب من قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا

وبينك حجاب ● وقوله قلوبنا غلف وغير ذلك من الآيات المؤذنة منهم
بالاصرار فسمت الآية مصرحة بالختم والطبع ● والغشاوة على ابصارهم
وقلوبهم من اجل التهكم بهم ● والاستهجان لما وصفوا به انفسهم فهذا
ما عول عليه الزمخشري ● في رد تعلقهم بهذه الآيات وهو جواب مقنع نعم
واف لغرضه اخذها ما اقتضته اسرار الحكمة والادلة العقلية ● وما
اقتضته ادب اللغة والمعاني المجازية ●

المسلك الخامس انا نقول ان الله تعالى

بحسن صنعته ولطف حكمته فطر الخلقة الانسانية وركب فيها العقل
والهوى وجعل الانسان من اجلهما متردد الدواعي فلو خلص العقل عن
مزاج الهوى لكانت دواعيه متوفرة على فعل الواجبات ● والكف عن المحرمات
ولو خلص الهوى عن مزاج العقل لكان معدودا في حيز البهائم فلاجل ما كانت
الحكمة في امتزاجهما ولاجلهما تم التكليف فان هو صدق العقل وجعله
عمدة له في منازعة الهوى وسلطانا يقهر به عليه الشهوة امن من مكر ابليس
وصار قويا على رفض الشهوات ● واتباع قضايا العقول وموجباتها وان هو
استصحب باغي الهوى وجعل العقل في اساره وصيره في ربقة الشهوة
صار بتحكيمه الهوى كالاسير المنقاد فلم ينتفع بالعقل حيث جعله موطوا
تحت الهوى مقهورا بسلطان الشهوة ● فمن اجل هذا جاز ان يقال ختم الله على قلبه
وطبع على لبه بانقياده لهذه الشهوات ● لانه صار مطواعا لها في اقدامه واحجامه
وصار باعادة العقل كالممنوع من الانصاف والدفع لمكر ابليس الذي تسلط
بوساطتها فان العقل هو سلطان الله في الانسان الذي يدرأ به وساوس

الشيطان والهوى هو من كيد إبليس. وإذا كان الهوى تابعا للعقل أحدثه
الشيطان كل ما أحد في خطيئات الخطأ فهذا أوجه في إطلاق الطبع والختم.
والتمكين في دفع ما ذكروه وبوجوه غير هذه. وفيما ذكرناه غنية عما عداه
وكفاية إن شاء الله.

النوع الثالث الآيات التي تذكر فيها

الفتنة والإغفال والرين ونفي التطهير وإضافة ذلك إلى الله تعالى
كقوله فإنا قد فتنا قومك من بعدك. وقوله تعالى إن هي إلا فتنتك تضل
بها من تشاء وتهدي من تشاء. وقوله ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون. وقوله
تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا. وقوله تعالى وكذلك زينا
لكل أمة عملهم. وقوله تعالى إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم
فهم يعمهون. **والجواب** عما ذكروه من هذه الآي كما ذكرناه في
غيرها من الآيات يجري أيضا على منهجين. **المنهج الأول** منهما جلي وهو
أنا نقول إن على مقتضى أصولكم في الجبر لا يمكنكم التعلق بشيء من الأدلة
الشرعية. وبيانه أنا نقول إذا كان لا يقبح من الله تعالى قبيح بحال فما
يؤمنكم أنه لم يرد من هذه الآيات ما هو المفهوم من ظاهرها أصلا بل لعل مراده
أحد أمرين إما أن يكون مراده هو مجرد الألفاظ فقط من غير أمر وراء
ذلك وإما أن يريد بها معنى آخر غير ما أفاده ظاهرها لم يدلنا عليه ولا نبهه
لنا على حال ومع هذا التجويز لا يمكنكم التعلق بشيء من أدلة الشرع ظواهرها
ونصوصها لما ذكرناه. فهذا منهج جلي يحسم ما أوردوه. **المنهج الثاني**
من حيث التفصيل فنقول. **أما ما ورد فيه** لفظ الفتنة فلا شك أن لفظ الفتنة

يطلق ويراد به معان ثلاثة. **أولها** الإهلاك بالعذاب قال الله
تعالى يوم هم على النار يفتنون. أي يعذبون. وقال تعالى إن الذين فتنوا
المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا. ومعناه حرقوهم وأهلكوهم.
وثانيها الامتحان والاختبار كقوله تعالى. ونبلوكم بالشر والخير
فتنة أي محنة واختبارا. وقوله تعالى ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون.
وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين
أي امتحناهم واختبرناهم. **وثالثها** الإضلال والتمويه
وتلبيس الحق والاستدعاء إلى المعصية. وهذا كقوله تعالى يا بني آدم لا
يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة. فإذا تمهدت هذه
القاعدة وهي أن لفظ الفتنة استعمال في معان بعضها يصح إطلاقه على الله تعالى
وبعضها يأبى في موضوع الحكمة فيجب حمل جميع ما في القرآن من لفظ الفتنة
على ما يليق بالحكمة دون ما لا يليق كما قررناه غير مرة. فنقول المراد بقوله
تعالى فإنا قد فتنا قومك. وقوله إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
إنما هو الاختبار والامتحان والابتلاء كما قال تعالى ليبلوكم فيما آتاكم
وليبلوكم أيكم أحسن عملا. لأن الغرض هو الصد والإغواء كما تزعمه المجبرة
فإن ذلك لا يليق بالحكمة لأن قوله وكذلك فتنا قومك من بعدك وردت في
سياق قصة بني إسرائيل في عبادتهم العجل وتخلية السامري في إضلالهم
وادعائهم الشبهة هو ضرب من الابتلاء والاختبار. وقوله تعالى إن هي إلا
فتنتك وردت في شأن موسى عليه السلام حين كلمه الله بحضرتهم وسمعوا كلامه
فأرادوا أن يروه نفسه قياسا للرؤية على الكلام وهو قياس فاسد. فاعتقدوا
ذلك وضلوا. وأما قوله تعالى ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون فالمراد به الامتحان لهم

والتشديد عليهم باتباع الرسل وترك ما ألفوه من عاداتهم وهكذا القول فيما
ورد من نظائره بحسب تأويله على ما ذكرناه. **وأما ما ورد فيه ذكر التزيين**
كقوله تعالى وكذلك زينا لكل أمة عملهم. فاعلم أن ورود التزيين في
القرآن على وجهين. **أحدهما** أن يكون منسوبا إلى الله كقوله تعالى إن
الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم. وقوله تعالى زينا لكل أمة عملهم
وغير ذلك. **وثانيهما** أن يكون منسوبا إلى الشيطان كقوله تعالى
وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل. وقال وزين لهم الشيطان
أعمالهم فهو وليهم اليوم وإذا كان الأمر هكذا فإن هما مرتبتان والتزيين
من جهة الله تعالى إنما يكون بخلق الشهوة وفطرة الهوى في النفوس فعلى
هذا يكون معنى الآية زينا لكل أمة عملهم بأن جعلنا فيهم شهوة وهوى لكنهم
استحبوا اتباع الهوى وتركوا ما قررناه في عقولهم فاغفلوه فالحجة لنا عليهم
ونسبه مثل هذا إنما يكون توسعا ومجازا. والتزيين من جهة الشيطان
ومن عينه من شياطين الإنس. إنما يكون بالدعاء إلى القبيح وتسهيل الحال في
مواقعته والتكالب كما قال تعالى. فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم

وأما ما ورد فيه ذكر الإغفال كقوله تعالى
ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه فاعلم أنه محتمل لمعان ثلاثة
أحدها أن يكون معناه أغفلنا قلبه بالخذلان وهو ترك الألطاف لعلمنا
بأنه لا يجدي في حقه ولا يكون لها ثمرة. **وثانيها** أغفلناه أي وجدناه
غافلا كما تقول أبخلته إذا وجدته بخيلا وأجبنته إذا وجدته كذلك. **وثالثها**
أغفلنا قلبه أي تركناه بغير سمة وعلامة أي لم نسمه بالذكر ولم نجعله
ممن كتبنا في قلبه الإيمان من قولهم جمل غفل إذا كان غير معروف بالنقط

والتشكل عن الالتباس. **وأما ما ورد فيه نفي التطهير** كقوله تعالى
أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم فالمراد به أنه لم يمنحهم الطاقة (الطائفة)
التي بها تحصل طهارة القلوب وتركها لعلمه بأنهم لا ينتفعون بها ولا
تنجع في حالهم فهذا هو الكلام على ما أوردوه من هذا النوع.

النوع الرابع الآيات التي يذكر فيها

نفي الهداية كقوله تعالى. إن الله لا يهدي القوم الكافرين. وقوله تعالى
والله لا يهدي القوم الفاسقين. والظالمين. وقال تعالى إن الذين لا يؤمنون
بآيات الله لا يهديهم الله. وقال تعالى إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار
وغير ذلك من الآيات التي تشعر ظاهرها بنفي الهداية عن الكفار والفسقة
قالوا فإذا أخبر الله تعالى أنه لا يهديهم في هذه الآيات وإذا كانت الهداية
منتفية عنهم فكيف يمكنهم الإتيان بما كلفوه مع عدم هداية الله تعالى لهم

والجواب عما أوردوه من هذا النوع أنا نخرجه على منهجين كما سلف في غيره
من هذه الأنواع. **المنهج الأول** أنا قد قررنا فيما سبق أن لفظ الهدى يطلق
ويراد به معنيان **أحدهما** نصب الأدلة العقلية والإرشاد والبيان
وثانيهما الفوز بالحظوة والظفر بالمطلوب والنعمة فإذا كان لفظ الهدى
يطلق على هذين المعنيين وكان الله تعالى قد نفى الهداية عن الكفار والفساق
وجب حمله على ما يلائم الأدلة العقلية وتقتضيه الحكمة ولا شك أن
حمله على الوجه الأول لا يمكن لأن الله قد هدى جميع الخلق وأوضح لهم الأدلة وأبان لهم
فلا يقال إنه لم يهدهم بمعنى أنه لم يبين لهم ما كلفهم. فتعين حمله على المعنى الثاني
وهو أنه لم يهدهم بمعنى أنه لم يظفرهم بالمطلوب ولا أحظاهم بالنعم من

فضله وجودهم لاجل كفرهم وفسوقهم فهذا ما يتعلق بالكلام عليهم على المنهج
الجلي ● المنهج الثاني من حيث التفصيل وفيه مسلكان ● **المسلك الاول**
ذكره بعض المتكلمين وحاصل ما قاله ان المقصود بنفي الهداية في هذه
الايات عن الكفرة والفسوق هو الاول والحقيقة وهي دلالة لهم والا
رشاد عنهم في الاخرة واهوال القيامة فان الساعة فيها عظيم فيها كثير وليه
لية يقيمون فيها طويلة فلما منعوا الهداية الى الجنة وضرب دونهم الاسداد
واكتنفهم الظلمات في عرصات القيامة من عن يمين وشمال ولم يكن لهم رشد
الى طريق نجاة جاز ان يقال ان الله تعالى لم يهدهم بمعنى انه لم يرشدهم الى طريق
الجنة ولم يجعل لهم سبيلا اليها ● ويؤيد ما ذكرناه من هذا التأويل
قوله تعالى ● ان الذين كفروا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا
طريق جهنم فاخبر الله تعالى انه لا حظ لهم في طريق محمود ولا سبيل مخلصة
بل يهديهم طريق جهنم لا غير ● **المسلك الثاني ذكره**
صاحب الكشاف حملا على عادته واسلوبه في نفي الهداية على معنى منع الالطاف عنهم
وخذلانهم سرها لعلمه بانهم لا ينتفعون بها ولا تجري لهم نفعا ● فهذا هو الكلام على
مطاعنهم على الحكمة العقلية والسمعية قد حصرناها وضبطناها هاهنا
بلغ الوسع وما شذ منها على الندور مما لم نذكره فمن احاط علما بما ذكرناه لم يخف
عليه عوار ما شذ مما يوردونه والحمد لله ●

وتمام تقرير دلالة الحكمة بايراد الالزامات
المتوجهة عليهم على القول بنفيها ● اعلم انهم لما طعنوا في الحكمة وزعموا ان الله
تعالى لا يقبح منه قبيح وانه تعالى فاعل لجميع القبائح والفضائح في العالم ومريد
لها وانه لا يقبح منها شيء ولا يقع الا لقدرته وارادته فلاجرم توجه عليهم

لاجل هذه المقالة المنكرة الزامات فاحشة تعالى الله عنها بحكمته وتقدس
عن فعلها بقدرته علوا كبيرا ونحن نذكر من ذلك ما اورده شيوخ العدلية
وجماهير المعتزلة ونكتفي منها بوجوه خمسة ●

الالزام الاول قولهم اذا كان الله
فاعلا لكل قبيح موجود في كل مكان فليس يخلو اما واحد من وجهين
اما ان يوجده ويقبح منه او يوجده ولا يقبح منه فان كان الاول فهو مطلوبنا
وحينئذ يلزمهم ان يكون الله موجبا لكل قبيح ● وعلى هذا يلزمهم اضافة
النقص اليه تعالى في كونه فاعلا للقبيح لانهم قد صرحوا بكونه قبيحا على
الحقيقة ويلزمهم الحاجة والجهل لاجل فعله للقبيح ● وان كان الثاني لزمهم
ان يكون الله فاعلا لجميع القبائح مع انها لا تقبح منه فيكون ظالما مع انه لا يقبح
واما ابا القبيح مع انه لا يقبح منه ومن بلغ الى مثل هذا الجهل ● فلا شيء اعظم مما ذهب
اليه ولا شناعة افحش مما ارتكبه ● **الالزام الثاني هو انه**
تعالى لو كان فاعلا للقبائح لوجب ان يكون جاهلا بقبحها ومحتاجا اليها لانا
قد قررنا فيما سبق انا نعلم بالضرورة انه لا يفعل القبيح الا لاجل هذين
الوجهين ● فلو كان فاعلا للقبائح على زعمهم لوجب ان يكون حاصلا على احد هذين
الوصفين ● وهما مستحيلان في حقه فبطل ان يكون القبيح مضافا اليه ●
الالزام الثالث قد تقرر ان من جملة القبائح الكذب لما قررناه من قبل من ان قبح
الكذب معلوم بضرورة العقل فلو جاز ان يفعل شيئا من القبائح لجاز ان يكون كاذبا
في جميع ما اخبر به من وعده ووعيده وقصص الانبياء واخبار الماضين ● وكان يلزم
الا يوثق بشيء من هذه الاخبار وان يكون حقا وكذبا ● ولما توجه عليهم هذا
الالزام كاع بعضهم عن التزامه لشناعته وفحشه ● وبعضهم من على القبائح

في التزامه كسائر القبائح الصادرة من جهته تعالى عن الكذب • والذين
استنعوا عن التزام الكذب اعتذروا بأن كلام الله تعالى في تعلقه بما
يتعلق به مطابق للعلم • وحاصل على وفقه فاذا كان علم الله تعالى تعلقه
على ما هو به وجب ان يكون كلامه فيما اخبر به على ما هو به فلهذا استحال عليه
الكذب لهذا الوجه • وهذا العذر خطأ لأنا نقول هب انا سلمنا لكم على أنه
تعالى يستحيل عليه الكذب في الكلام والخبر القايمين بذاته على زعمكم فلم
لا يجوز ان يكون كاذبا في كلامه وخبره الذي يسمعه ويقرأوه وهذا لا
محيص لهم عنه ولا خلاص لهم منه على حال •

الالزام الرابع

لو كان الله تعالى فاعلا للقبيح لوجب ان يكون فاعلا للظلم لانه من جملة القبائح على قولهم
ولو جاز عليه فعل الظلم لجاز ان يعذب الانبيا بذنوب الفراعنة وان يثيب الفراعنة
بطاعات الانبيا وان يكون معظما لحق الكفار والفساق واهل الشطارة •
ومستخفا بحق الانبيا والاوليا والصالحين • واهل التقوى ويحسن منه ذلك كله
والتزام مثل هذا خروج عن الدين والانسلال عن حكم الشريعة وقضايا العقول

الالزام الخامس لو جاز ان يكون الله تعالى • فاعلا للقبيح لجاز ان يبعث
الينا رسولا يدعونا الى الكفر بالله تعالى وبرسله ويحثنا على عبادة الاوثان والا
صنام وما هو ملتزم بالظلم والشرك وقطع الانعام وكفران النعم • وينهانا عن الاحسان
واصطناع المعروف الى اهله وعن البر والتواصل والتزام مثل هذه الامور يتحقق
من معتقده وشناعة على القايلين به • فهذه جملة الالزامات التي تتوجه عليهم
على القول ببطلان الحكمة واساسها • ونشرع الان في الرد على من خالفنا من اهل
القبلة وبالله التوفيق •

الباب الثالث في الرد على من خالفنا

من اهل

من اهل القبلة • **اعلم** ان من خالفنا من اهل القبلة قد يكون خلافه
فيما يكون متعلقا بالحكمة وقد يكون فيما لا تعلق له بالحكمة ونحن نذكر
ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين • ونورد على المخالفين فيما ذهبوا
اليه نفصلا شافيا بعون الله فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الباب على قسمين •

القسم الاول فيما يتعلق بالحكمة

القول في انه تعالى موصوف بالقدرة على القبيح • ذهب الشيخان
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من مشاهير المعتزلة الى ان الله تعالى قادر
على فعل القبيح وانه يصح صدوره من جهته خلا انه يمنع وقوعه منه لمكان الحكمة
وذهب الشيخان ابو الهذيل وابو الحسين والخوارزمي الى ان صدور القبيح
ممكن بالاضافة الى القادرية مستحيل منه بالاضافة الى الداعية لأن
الفعل عندهما ولابد يشترط فيه الداعي والداعي الى فعل القبيح مستحيل
في حق الله تعالى • فلهذا استحال منه وقوع القبيح • وذهب النظام وطبقته
والجاحظ والاسواري الى ان الله لا يقدر على فعل القبيح اصلا وان قدرته
لا تتعلق به • واما المجبرة من الاشعرية وغيرهم فانهم يوافقون النظام
وطبقته على صحة هذا الاطلاق لكن الخلاف بينهم قائم من جهة المعنى
فان النظام وطبقته يذهبون الى ان الظلم والجهل والكذب لا تتعلق بقدرة
الله والمجبرة يقولون انه تعالى فاعل لهذه الاشياء موجد لها ولكنهم
يزعمون ان ايجاده لها منه غير قبيح • فاذا تقررت هذه القاعدة فلنذكر
بطلان مذهبهم ثم نردفه بذكر شبههم • فهذان فصلان •

الفصل الاول في بطلان مذهبهم ولنا

في ابطال مذهب النظام وطبقته منهجان احدهما جلي لا يحتاج الى

دون صورة من القبائح • وثانيهما ان يدل على انه قادر على صورة القبائح
المعينة • **أما المنهج الأول** فيه مسالك • المسلك الأول
هو انه تعالى قادر لذاته ونسبة ذاته الى كل الممكنات على سواء ومن جملة
الممكنات القبائح • فيجب ان يكون تعالى قادرا عليها وهذا هو مطلوبنا •
وانما قلنا انه تعالى قادر لذاته فلما مر بيانه في الصفات • وانما قلنا
ان نسبة ذاته الى كل الممكنات على سواء فلانه لا يعقل تخصيص حصص
ذاته بمقدور دون مقدور • **وانما قلنا** ان من جملة الممكنات القبائح فهذا
ظاهر ولهذا كان الواجب منا قادرا عليها فلو كانت مستحيلة لما قدرنا عليها
فيجب شمول قادرية الله تعالى لها والا لزم ان تكون قادريته قاصرة عن بعض
الممكنات وانه محال • لا يقال ان قبح القبيح هو حكم اضافي تابع لوقوع الفعل
على وجه نحو كون الضرب ظلما والخبر كذبا الى غير ذلك من الوجوه والقبح ليس
من متعلقات القادر واذا كان القبح لا يتعلق بالقادر فلا معنى لقولكم
ان الله قادر على القبيح • لانا نقول هذه مناقشة فانا لم نرد ان نفس القبح
هو متعلق للقدرة حتى يقال لنا ان القبح لا يتعلق بالقادر وانما اردنا ان
الله تعالى قادر على ايجاد فعل على وجه يقبح نحو كون الضرب ظلما والخبر كذبا
الى غير ذلك من ايجاد الفعل على الوجوه التي يقبح عليها • وفي ذلك حصول
غرضنا من كونه تعالى قادرا على فعل القبيح • **المسلك الثاني**
انا نقول الامور الواجبة على الله تعالى نحو الاثابة والعوض وغيرهما مما
يجب فعله على الله ليس يخلو حالها اما ان يمكنه تعالى تركها او لا يمكنه تركها فان لم
يمكنه تركها كان حصولها فاحسانا من جهته ويلزم ان يكون حاله في فعلها كحال المضطر
الذي لا يقدر على الانفكاك عما هو مضطر اليه • وفي ذلك بطلان كونه تعالى محسنا

والحاقه

والحاقه بالعلل الموجبة وهذا باطل • وان كان يمكنه تركها فلا شك في
كون تركها يكون قبيحا لكونها واجبة لان الواجب ما كان تركه قبيحا وفي هذا اثبات ما نريده
من كونه تعالى قادرا على فعل القبيح • **المسلك الثالث** هو انه
تعالى يمدح بكونه غير فاعل للظلم والتمدح لا يعقل بترك الفعل الا اذا كان
قادرا عليه فيجب ان يكون الله تعالى قادرا على فعل الظلم والا بطل ان يكون
متمدحا بتركه • وهذا هو مطلوبنا • وانما قلنا ان الله تعالى يمدح بكونه غير
فاعل للظلم فلان الاجماع منعقد على ان قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا • وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد •
واردة مورد التمدح والثناء على جلال الله تعالى وكبريائه • وانما قلنا
ان التمدح بهذه الامور لا يعقل الا بعد القدرة عليها فلانا نعلم بالضرورة
ان من ليس قادرا على الشيء لا يعقل منه التمدح بتركه بل يعد سمجا في عقله
ونادرة في عصره وجهله ولهذا فان المقعد لا يمكنه التمدح بترك السلو
للحيطان وطفر الجداول ومحاذاة الجبال العتاق لما كان غير قادر
على ذلك فلو تمدح بذلك لعد من السفاهة والحمق ويضحك منه العقلاء فلو
لم يكن الله تعالى قادرا على ما ذكرنا لم يحسن منه التمدح فلما وقع الاجماع
على التمدح بهذه الآيات وجب ان يكون الله قادرا عليها • فثبت بما
ذكرناه ان الله تعالى قادر على فعل القبيح •

المنهج الثاني ان يدل على ان الله قادر
على الصور القبيحة المعينة ونذكر منها صورا اربعا •
الصورة الاولى الظلم والذي يدل على قدرته تعالى على الظلم هو انه
لا نزاع في ان الله قادر على تعذيب الكفرة على كفرهم • والخصم يوافقنا في هذا

وذلك التعذيب لماهيته وحقيقته مقدور الله تعالى • وتلك الحقيقة لا تتوقف
على سبق الكفر منهم فاذن الله تعالى قادر على تعذيبهم من غير سابقة شرط
هو الكفر وهذا بعينه هو نفس حقيقة الظلم • ومعناه فيجب ان يكون قادرا
عليه • ويؤكد ما ذكرناه ان الواحد منا قادر على تعذيب الغير من غير
سابقة جريمة فيجب ان يكون الله تعالى قادرا على ذلك اولى واحق • ل

الصورة الثانية الكذب والذي يدل

على ان الله تعالى قادر على الكذب هو انه قادر على ان يقول العالم ليس قديما
والتلفظ بلفظة العالم مع قوله قديم لا يتوقف على التلفظ بلفظة ليس لانه
لا شك في انه يمكننا ان نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة ليس وكل مقدور
على مجموع امور لا يكون البعض منها مشروطا بالبعض الاخر فيجب ان يكون
قادرا على كل واحد منها عند عدم الاخر على الانفراد • وذلك يقتضي
ان يكون الله قادرا على ان يقول العالم قديم وذلك بعينه خبر كذب فثبت
بما ذكرناه ان الله تعالى قادر على الكذب • وقد قررنا فيما سبق ان قبح الكذب
معلوم بالضرورة لا سيما اذا كان خاليا عن نفع او دفع ضرر فيجب ان يكون
الله قادرا على فعل القبيح •

الصورة الثالثة الجهل

والذي يدل على كونه تعالى قادرا على الجهل هو انه تعالى قادر على خلق العلم
كقدرته على علوم العقل وهي علوم ضرورية ومن قدر على شيء فهو قادر
على ضده فاذن يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على الجهل وقبحه معلوم بالضرورة
فاذن الله تعالى قادر على القبيح وهذا هو مطلوبنا • ل

الصورة الرابعة العبث والذي يدل

على ان الله تعالى قادر على العبث هو ان ماهية العبث هو الفعل الواقع من الفاعل

العاري عن غرض او عن عوض مثله ولا شك ان الله تعالى قادر على خلق اللذة
لاجل المصلحة فتلك اللذة لماهيتها وحقيقتها مقدورة لله تعالى مطلقا
ولا يتوقف كونها مقدورة على سبق العلم بالمصلحة فيجوز ان يفعلها الله
ولو لم يكن ثم مصلحة لانا اذا جاز ان يفعلها مع مراعاة المصلحة فجاز
ان يفعلها من غير مراعاة لتلك المصلحة • لان تقدم العلم بالمصلحة لا يعين
تعلق القدرة بما هي متعلقة به واذا جاز ان يفعلها من غير مراعاة المصلحة
فهو العبث بعينه ولا شك في قبحه فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى قادر
على فعل القبيح • فهذا اقصى ما وجدته للمعتزلة في الدلالة على كون الله
تعالى قادرا على فعل القبيح • فاما المسالك المتقدمة فموهمة لا سبيل
الى اعتراضها • واما الصور التي اوردوها دلالة على القبائح المعينة
ففيها نظر على اصولهم • اما ما ذكروه في الصورة الاولى من قدرته
على الظلم والاعتراض عليها ان يقال اليس تعلق قدرة الواحد منا بعقد
محل تعلق قدرة الله تعالى به عندكم لاستحالة مقدور بين قادرين
فاذا كان هذا وجها في استحالة تعلق قدرة الله تعالى بها فما المانع من ان
يكون وجه القبح وجها في استحالة تعلق قدرة الله تعالى به من غير فرق بينهما
واما ما ذكروه في الصورة الثانية من قدرته على الكذب والاعتراض عليها
ان يقال اليس عندكم ان خروج وقت المقدور محل لتعلق القدرة به
فلم لا يجوز ان يكون قبحه اذا كان لا على ما هو به محلا لتعلق قدرة الله
تعالى به • واما ما ذكروه في الصورة الثالثة من قدرته على الجهل فالاعتراض
عليها ان يقال اليس الجهل الذي هو متعلق بقدرتنا مضادا للعلم الذي
يفعله الله تعالى • ومع ذلك فان عندكم ان الله لا يتعلق قدرته به فلم

لا يعود ان الاعتقاد الذي يكون معتقده لا على ما هو به محال لا تتعلق قدرة
الله تعالى فلا يكون قادرا على الجهل كما زعمتم • وأما ما ذكروه في الصورة
الرابعة من قدرته على العبث فالاعتراض عليها ان يقال ما انكرتم ان خلق
الفعل عن غرض او عن غرض مثله يكون محالا لا تتعلق قدرة الله تعالى به كما ان
وقوع الفعل بغير داع عندكم محال لا تتعلق القدرة به فبطل ما ذكروه من هذه الصور
التي اعتمدوها في كونه قادرا على فعل القبيح • فهذا ملخص كلام المعتزلة فيما
عولوا عليه في الدلالة على قدرة الله تعالى على ما لو فعله لكان قبيحا من جهته
والمختار عندنا ما ذكره الشيوخ ابو الهذيل وابو الحسين
والخوارزمي • وهو ان فعل القبيح صحيح بالاضافة الى قادرية الله تعالى مستحيل
بالاضافة الى داعيته • ومعنى هذا على ما ذهبوا اليه هو انه تعالى لو لم يكن
داعيه الى فعل القبيح لصح منه وجوده من غير تعذر في ذاته بخلاف من ليس
بقادر عليه فانه لا يتأتى منه فعله سواء قدرنا تعذر داعيه او لم نقدره •
ودليلنا على صحة ما اخترناه هو ان للفعل جهتين • احداهما
الصحة والثانية الوقوع • فأما الجهة الاولى وهي الصحة فلا تستند الا الى
مجرد القادرية لان صحة الفعل اصل في معقول القادرية • فاذا ثبت ان الله
قادر لذاته صح قدرته على كل ممكن • والقبائح من جملة الممكنات فيجب ان يكون الله
قادرا عليها • واما الجهة الثانية وهي الوقوع فلا بد فيها من امرين احدهما
القادرية وهو الداعية لان حصول الفعل من دون الداعية اليه محال
كما سبق صحته من بعد في موضعه ان شاء الله تعالى • ولا شك ان الداعي الى
فعل القبيح مستحيل في حق الله تعالى • لان الداعي اليه ليس الا الجهل بقبحه
او جهله باستغنائه عنه • وهذان الامران مستحيلان في حق الله فلهذا قلنا

ان القبيح صحيح من جهته باعتبار قادريته مستحيل باعتبار داعيته على هذا
التحقيق • **وقد زعم قاضي القضاة** ان القول
بان القبيح صحيح مستحيل بالاضافة الى القدرة والداعية يفضي الى التناقض
فيجب الحكم ببطلانه • وهذا فاسد فانا قد قررنا هاهنا ان جهة الصحة
مغايرة لجهة الاستحالة • فجهة الصحة هو مطلق القادرية • وجهة الاستحالة
هو تعذر الداعية ومع تغاير الجهتين لا معنى للمناقضة • **قال
الشيخ ابو الحسين** فاما الدلالة على استحالة وقوع القبيح
من جهة الله تعالى فتقريرها هو ان ايجاد القبيح من جهة الله يؤدي الى المحال وما
كان يؤدي الى المحال فهو محال مثله • فاذن القول بايجاد القبيح من جهة الله
تعالى يكون محالا • وهذا هو مطلوبنا • **وانما قلنا** ان القول بوقوع القبيح
من جهة الله تعالى يؤدي الى المحال • فلان القديم تعالى لو وجد من جهته القبيح
على جهة التقدير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • لكان لا يخلو حاله من وجوه
اربعة • اما ان يدل على الجهل والحاجة او لا يكون دالا على واحد منهما
او يقال بانه يدل عليهما ولا يدل عليهما • فيجتمع فيه النفي والاثبات او يقال
بانه لا يدل ولا لا يدل فيخرج عن النفي والاثبات • وكل هذه الوجوه باطلة
ولا يعقل قسم خامس • **اما الوجه الاول** وهو ان يقال
بانه يدل على الجهل والحاجة فهذا خطأ لانا قد قررنا فيما سبق ان الله تعالى
عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه فيستحيل في حقه الجهل والحاجة • **واما
الوجه الثاني** وهو ان يقال انه لا يدل على الجهل والحاجة فهذا فاسد ايضا
لان فعل القبيح دلالة على الجهل والحاجة • فيستحيل خروجه عن الدلالة
عليهما • **واما الوجه الثالث** وهو ان يقال بانه يدل على الجهل والحاجة

ولا يدل عليهما فهذا باطل ايضا لان هذا يؤذن بخروجه عن كونه دلالة
عليهما وقد ابطلناه ولانا نعلم بالضرورة ان الشيء لا يكون دليلا على الشيء وعلى
نقيضه • واما الوجه الرابع وهو ان يقال بانه لا يدل على الجهل والحاجة
ولا لا يدل فيخرج عن النفي والاثبات جميعا • وهذا خطأ ايضا لان الشيء الواحد
لا يخرج عن النفي والاثبات جميعا • ولان هذا يؤذن بخروجه عن الدلالة عليهما
وهذا محال • فثبت بما ذكرنا ان القول بوقوع القبيح من جهة الله تعالى يؤدي
الى المحال • وانما قلنا ان كل ما كان يؤدي الى المحال فهو محال • ايضا
فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا لم يكن مؤديا الى المحال • فثبت
بما ذكرنا ان الله قادر على فعل القبيح وانه يستحيل وقوعه من جهته كما بيناه •

الفصل الثاني في ذكر شبههم والانفصال

عنها واعتمد النظام وطبقته بها وحملتها شبه منها • الشبهة الاولى
قولهم ان فعل القبيح من الله تعالى محال • والمحال غير مقدور • وانما قلنا
ان فعل القبيح من الله تعالى محال • فلان القبيح لا يصدر الا عند وجود المحال
وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال • وانما قلنا ان فعل القبيح
لا يوجد الا عند وجود المحال فلان القبيح لا يفعله الا المحتاج اليه الجاهل بقبحه
او باستغنائه عنه وهذه الامور محال في حق الله تعالى • وانما قلنا ان القبيح
لا يفعله الا الجاهل بقبحه او المحتاج اليه فالعلم بما ذكرنا ضروري •
وانما قلنا ان هذه الامور مستحيلة في حق الله تعالى فقد قررنا الحجة عليها
فيما تقدم • وانما قلنا ان كل ما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال •
فالعلم به ضروري • فثبت بما ذكرناه ان فعل القبيح محال من الله تعالى •

وانما قلنا ان كل ما كان محالا فهو غير مقدور عليه • فلان المقدور
هو الذي لو شاء الفاعل لاوجده وذلك فرع على صحته في نفسه والمحال لا يصح
حدوثه في نفسه فكيف يقال بصحة صدوره من الفاعل فاستحال ان يكون
القبيح مقدورا لله تعالى • وهذا هو المطلوب فهذه الشبهة اقوى ما يعتمده
النظام وطبقته •

والجواب عن هذه الشبهة يجري على

طريقين • الطريق الاول يعتمده الشيخ ابو الهذيل
وابو الحسين والخوارزمي وهم الذين قالوا بان الله قادر على فعل القبيح لكنه
يستحيل وقوعه من جهته فعلى هذا يقولون لو قدرنا وقوع القبيح من جهته الله تعالى
لادى الى الاقسام الفاسدة التي ذكرناها وكل ما كان يؤدي الى الفاسد
فهو فاسد فهو لازم • فقد تخلصوا عن عهدة هذه الشبهة كما تركتها قالوا باستحالة
وقوع القبيح من جهة الله تعالى • فاذا ادعيتم ان وقوع المحال منه محال ايضا
لا يقال انكم متى قلتم ان الله تعالى قادر على فعل القبيح ثم قلتم بانه يستحيل وقوعه
من جهته فقد نقضتم اول كلامكم باخره فيجب الحكم ببطلانه • لانا نقول هذا
فاسد لانا نجد فرقا بين من يستحيل منه الفعل لاجل عدم الداعية اليه
وبين من يستحيل منه الفعل لانه غير قادر عليه • فمن كان يستحيل منه
الفعل لاجل عدم داعيته اليه فانا نحكم عليه بكونه قادرا عليه وانما استحال
وقوعه منه لاجل عدم داعيته اليه • فلهذا حكمنا بكون القديم تعالى قادرا
على فعل القبيح لشمول قادريته واستحالة وقوعه منه لاجل تعذر داعيته
اليه • فاما من كان يستحيل منه وقوع الفعل بكل حال سواء قدرنا داعيته
حاصلة او لم نقدر فانه لا يكون قادرا اصلا • فهذا تقرير الجواب على طريقة
هؤلاء الشيوخ • الطريق الثاني وهي التي نعول عليها اكثر الشيوخ

ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من جملة البصريين وهؤلاء هم الذين
قالوا بأن صدور القبيح من جهة الله صحيح فقد اضطربوا في هذه الشبهة
واجابوا عنها بأجوبة ونحن نوردها وننبه على ضعفها بمشيئة الله تعالى •

الجواب الأول وهو المحكي عن الشيخين

ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وتابعهم على ذلك اكثر المتكلمين وحاصل
ما قالوه هو انا لو قدرنا وقوع القبيح من جهة الله تعالى كان خطأ ان يقال
انه يدل على الجهل والحاجة لقيام الدلالة على كون الله تعالى عالما غنيا • وكان
خطأ ان يقال انه لا يدل على الجهل والحاجة لأن الظلم موضوع للدلالة عليهما
بل نمسك عن القولين جميعا ولا نجيب اذا سئلنا عن هذا لا بلا ولا بنعم ونمسك عن
كل الكلامين لفسادهما • والفاعل القول بأن الله قادر على فعل القبيح وانه لا
يصح منه وقوعه لثبوت الدلالة عليهما وهكذا القول لو اخبر نبي صادق بأن زيدا
لا يدخل الدار • ثم قدرنا دخوله كان خطأ ان يقال انه يدل على كذب المخبر الصادق
وخطأ ان يقال انه لا يدل على كذبه بل نمسك على القولين جميعا ولا نجيب بلا
ولا بنعم لأن كل واحد من الجوابين خطأ فلهذا امسكنا عنهما فهكذا
القول في مسئلتنا • وايدوا هذا الكلام بزعمهم بأن الذي يسوغ فيه الامساك
عن الجواب بلا او بنعم • انما هو امور خمسة • اولها ان يكون الاول هو الثاني
نحو قولنا لو فعل زيد الظلم كان ظالما • وثانيها ان يكون الاول مصححا
للثاني في مثل قولنا لو كان زيد قادرا لصح منه الفعل • وثالثها ان
يكون الاول هو موجب للثاني في مثل قولنا لو كان في قلب زيد علم كان عالما
ورابعها ان يكون الثاني هو مصحح للأول نحو قولنا لو صح من زيد الفعل

كان

كان قادرا عليه • وخامسها ان يكون الثاني هو الموجب للاول في مثل
قولنا لو كان زيد عالما كان في قلبه علم فهذه الامور الخمسة يمتنع
فيها الامساك عن الجواب بلا او بنعم والوقف فيها محال • فأما قولنا لو فعل
الحكيم الظلم كان لا يخلو حاله اما ان يدل على الجهل والحاجة او لا يدل فليس
من صحة هذه الاقسام الخمسة التي ذكرناها لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة
ولا هو مصححا للحاجة ولا موجبا ولا هي ايضا مصححة له ولا موجبة • فلا جرم
من امسكنا عن الجواب فيه بلا او بنعم فهذا ملخص كلامهم في الجواب عن هذه
الشبهة وبرهنه بتحرير اكثر فضلا منه • والاعتراض على ما ذكروه
يتوجه من اوجه • منها ما يرجع الى السؤال نفسه • ومنها ما يرجع الى الجواب •
ومنها ما يرجع الى السائل • ومنها ما يرجع الى المجيب ونحن ننبه على الخطأ في
كلامهم هذا باعتبار هذه الوجوه الاربعة وفيها كفاية •

الوجه الأول باعتبار السؤال في نفسه

فنقول ليس يخلو حال السؤال في نفسه اما ان يكون لازما
او لا يكون لازما • فحيث لا يحيص المسئول عن الاجابة عنه فالجواب عنه لا محالة متوجه
فان لم يجب المسئول عنه مع توجهه عليه ولزومه له كان عدم الجواب نقصا
او الحاما للمسئول بالمرية • وان لم يكن السؤال لازما وجب رده على السائل
لكونه غير مستحق للجواب لفساده • لان بعض الاسولة لا يستحق جوابا لفساد
وضعه كمن يسأل عن المعدوم هل هو قديم او حادث فان مثل هذا السؤال
لا يستحق جوابا • فأما ان نخرج عن قضايا العقول بالامتناع عن الاجابة بلا
او نعم فهذا خطأ ظاهر ونلبس لا نسمع من قايله •

الوجه الثاني

باعتبار الجواب نفسه وذلك أن الغرض

بالجواب انما هو ايضاح ما التبس على السايل وحل الاشكال الذي يوهمه ولا
شك ان الامتناع من الاجابة بلا او نعم هو اسقاط لفايدة الجواب وابطال
لحقيقته وماهيته • فان من لا يجيب باحد هذين الامرين يكون خارجا عما
عليه العقلا وداخلا في حمار السفسطه لانا نعلم بالضرورة علما قطعيا
ان استحالة الخروج عن النفي والاثبات كاستحالة الحصول عليهما جميعا
ويحقق ان بعد احدهما في العقل كبعد الاخر فظهر بما حققناه ان من لا يجيب بلا
او نعم ويمتنع عن الاجابة باحدهما فبطل بحقيقة الجواب لا محالة •

الوجه الثالث باعتبار المجيب في نفسه وذلك ان المجيب في
هذا السوال لا ينفك عن حالتين • احدهما ان لا يسغي السايل الى فرضه وتقديره بل
يرد سواله مطلقا ولا يصغى الى ما قال فعلى هذا يكون متخلصا عن عهدة
السوال خارجا عن دركه لانه احال الفرض ودفع التقدير فلا يلزمه الجواب
وثانيهما ان يسلم السايل الفرض ويساعده اليه واذا كان الامر هكذا
فحينئذ يكون الجواب عليه حتما لازما وفرضا واجبا • باحد الامرين اما
النفي واما الاثبات لانه قد ساعد السايل الى صحة الفرض والتقدير فلا بد له
من التزام احد الجوابين لا محالة • فاما الامتناع عن الجواب بلا او بنعم فمما
نعلم فساده وبطلانه بالضرورة •

الوجه الرابع باعتبار
السايل في نفسه وذلك ان عرض لسايل بسواله هو الزامكم ان الله
لو كان قادرا على القبيح على قولكم لصح وقوعه من جهته فاذا كان لا يمكنكم
الجواب عن سواله ودفعه الا بارتكاب هذا الخطا الظاهر وهو الخروج عن
القضايا العقلية في النفي والاثبات فالتزامكم لمذهبه واعتقاد مقالته
اهون من ارتكابكم لهذا الخطا الفاحش وكيف يمكن دفع المحال بما هو ادخل منه

في الاستحاله • **واما المثال الذي اوردوه** في حجر الشيء الفارق
لو قدرنا خلافه هل يدل على كذبه ام لا • فهو خطا لان من حق المثال ان يكون
للصورة الممثلة ايضاحا وحلا لان المقصود بالامثلة هو كشف الغطا عن الاشكال
والافصاح عن غمره الاشكال وهذا الذي ذكروه هو نفس المسئلة من غير زيادة
ولا نقصان فان الاشكال فيهما قايم والنزاع فيهما واحد فلهذا لو اردنا ان
ننقل الكلام في مسئلة القدرة على القبيح الى مسئلة الشيء كان الكلام فيهما واحدا
وهذا يدل على ان احدهما هو الاخر فكيف يقال بان احدهما مثال والاخر ممثول
مع استوايهما من كل وجه فهذا هو الكلام على وجوه الخطا التي اشتمل عليها
جوابهم • **والعجب من هولاء الجماهير** وشيوخ
الكلام كيف اجابوا الى هذه الاجوبة الاقناعية واعتمدوا هذه التمحلات
الحالية والاوهام الضعيفة • **والذي غرهم** من ذاك انهم ظنوا انه لا خلاص
لهم عن الزامه النظام وطبقته الا بارتكاب ما ذكروه ولعمري ان دفعه بما ارتكبوه
من هذه الشناعة وهو الخروج عن قضية النفي والاثبات واضح ولكن لزمهم
من الخطا وقع الزلل ما لا يحتاج اليه بما حققناه • **الجواب الثاني ما ذكره**
الشيخ ابو هاشم وحاصل ما قاله هو ان قول القايل لو اوجد الله الظلم كان لا يخلو
حاله اما ان يدل على الجهل والحاجة او لا يدل هو تعليق المحال بالجايز وتعليق
المحال بالجايز عن جايز فلا ينبغي ان يجاب بواحد منهما بل يحال الجوابان جميعا
وانما قلنا ان هذا هو تعليق المحال بالجايز فلان الجايز هو تعليق وقوع
القبيح بقدرة الله تعالى • والمحال هو كونه جاهلا محتاجا • **وانما قلنا** ان
تعليق المحال بالجايز عن جايز فلانه يودي بخروج المحال عن كونه محالا وهذا
لا يمكن ولا يتصور الا ترى انه لا يمكن ان يقال لو جعل ذنب الذباب لا نقلب

السواد بياضاً لما كان دخوله الدار ممكناً وانقلاب السواد بياضاً
محال • والممكن لا يلزم عنه محال • واعلم ان الشيخ أبا هاشم يمنع من
تعليق المحال بالجائز على جهة الإثبات كما ذكرنا في تعليق وقوع الظلم بالجهل
والحاجة ويجوّز تعليق المحال بالجائز على جهة الإثبات ومعنى الإثبات هو ان الله
تعالى لو فعل القبيح لاستحق الذم على فعله فعند ذلك انه لا يفعله لما كان
استحقاقه للذم محالاً وفعله للقبيح جائز ومعنى الإثبات هو ان الله تعالى لو
فعل الظلم لدل على جهله وحاجته من غير إثبات وإسقاط الاستحقاق الذي
ذكره في الإثبات فهذا ما نقل في جواب في هذه الشبهة عنه •

والاعتراض على ما ذكره ما حققه الشيخ ابو الحسين
وذلك من أوجه ثلاثة • أولها ان الظالم ان يقول ان قصدك ان اخبار
قدرة الله تعالى على الظلم عن جائز لانه يؤدي الى وقوعه ووقوعه لا شك في
كونه محالاً لأن فيه تجويز الجهل والحاجة على الله وهما محالان فاذا قلتم
في الجواب ان وقوع الظلم جائز من جهة الله تعالى وقد تعلق به محال • وهو
الجهل والحاجة كان جواباً بنفس ما وقع فيه النزاع وهو موضع الخلاف لانه
لم يقع المنازعة الا فيه فلا يكون مقبولاً ويجب رده • وثانيها انه تعالى
له ان قد جوزت تعليق المحال • بالجائز على جهة الإثبات كما حكيناه عنك فقلت
لو فعل الله الظلم لاستحق الذم على فعله فاعترفت بذلك انه يستحيل منه فعله فهلا
جوزت تعليق المحال بالجائز على جهة الإثبات • وقلت لو فعل الله الظلم لدل على
جهله وحاجته واعترفت بذلك انه يستحيل منه فعله • فلم منعت منه وفيه اقوله
تعليق المحال بالجائز الذي جوزت منه وبطل الامتناع من الاجابة بلا او بنعم
وهذا مرادنا • وثالثها انا نقول هل يصح تعليق المحال بالجائز او لا يصح فاذا

كان

كان صحيحاً فلم قلت بانه غير جائز • وان كان لا يصح فليس في قولك انه
لا يصح جواب مقنع محصل يقف عنده وينقطع شغبه • بل السؤال من جهته
قائم ولم يحصل عنه جواب ومثل هذا لا يعد جواباً فهذا ملخص ما ذكره أبو
الحسين في اعتراض جواب الشيخ ابي هاشم •

الجواب الثالث

حكى صاحب المعتمد عن بعض متكلمين انه قال لو وقع القبيح من الله
تعالى لما دل على الجهل والحاجة لأن الشرط في دلالة القبيح على جهل فاعله وحاجته
هو ان يكون فاعله ممن يصح عليه الجهل والحاجة فاذا كانا في حقه تعالى
مستحيلين لم يكن وقوع القبيح منه دلالة على جهله وحاجته تعالى الله عن
ذلك فلهذا قلنا ان تقدير وجود القبيح من جهة الله لا يدل على الجهل والحاجة
في حقه • والاعتراض على هذا الجواب ما حققه الشيخ ابو الحسين وذلك من
اوجه ثلاثة • أولها انا نقول ان كان الشرط في دلالة القبيح على كون
فاعله جاهلاً محتاجاً هو صحتهما عليه فلم لا يمكن ان يجوّزوا الا ان كون الله
فاعلاً للقبيح كما يجوز كونه فاعلاً للحسن لان الجهل والحاجة لا يجوز ان عليه
حتى يكون عالماً غنياً مع وقوع القبيح من جهته لاستحالة الجهل والحاجة
عليه • وهذا محال • فان قالوا لو وقع القبيح منه تعالى لما كان عالماً غنياً
قلنا فيبطل قولكم ان فعل القبيح لا يدل على جهله وحاجته • وثانيها
انا نقول انا نعلم بالضرورة ان فعل القبيح موضوع للدلالة على جهل فاعله وحاجته
لذاته كما ان دلالة الحادث على محدثه لذاته فبطل ان نشترط في دلالة القبيح
على جهل فاعله وحاجته صحتهما في حقه • ولهذا فانا متى علمنا صدور القبيح من
اي فاعل كان استدللنا به على جهل فاعله وحاجته سواء علمنا صحته عليه
او لم نعلم بل لا يخطر ببالنا ذلك • وفي هذا دلالة على ان فعل القبيح لا يشترط

في دلالته على الجهل والحاجه صحتهما في حق من صحت منه فعل القبيح لما
ذكرناه • وثانيها ان يقال لهم ما دليلكم على ان صحه الجهل والحاجة
شرط في دلاله القبيح على جهل فاعله وحاجته حتى قلتم لو وقع القبيح من العالم
الغني لم يدل عليهما في حقه • فإن قالوا انما قلنا ذلك من أجل فرض المخالف
لانه فرض وقوع القبيح والعالم الغني فاقتضى ما فرضه انه لابد من اشتراط
الصحة في دلالته عليهما • قلنا هذا خطا فانه ان وجب ان يقول لو وقع
القبيح من العالم الغني لم يدل على جهله وحاجته لان المخالف قد فرض وقوعه
من العالم الغني فاقتضى ذلك الا يكفي مجرده في الدلاله على جهل فاعله وحاجته
فقولوا ايضا ان فعل القبيح دلاله على جهل فاعله وحاجته • لانكم قد جعلتموه
دلاله عليهما على الاطلاق فليس بان يقولوا الا يدل على الجهل والحاجه لان
المخالف فرض وجوده من العالم الغني • باحق من ان يقولوا يدل على الجهل والحاجة
لان المخالف فرض وجوده مع ما تقرر في العقول من كونه دلالة على الجهل والحاجة
فبطل ما ذكروه في هذا الجواب هذا محصول كلام الشيخ ابي الحسين رحمه الله
في فساد ما قالوه •

الجواب الرابع وهو المختار

عندنا على طريقة الشيوخ • واعلم انا قد حكينا عن كثير من الشيوخ
اجوبة وبينا فسادها وضعفها ونحن نذكر الان ما نختاره على فساد مذهبهم
فنقول اما الشيخ ابو الحسين فقد قررنا من مذهبه ان فعل القبيح صحيح بالنظر
الى القادرية في حق الله وان وقوعه مستحيل بالاضافة الى الداعيه في حقه
وهكذا يقوله ابو الهذيل والخوارزمي فاذا قدرنا وقوع القبيح من جهة الله على مذهب
هؤلاء فقد قدرنا امرا مستحيلا • فلا جرم من جمعه اقسام مستحيله قد ذكرناها
من قبل لان المحال ابدا يلزمه المحال • فهذا التحقيق جواب هؤلاء عن ما ذكروه

النظام وفرضه • وأما سائر الشيوخ ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاه
فقد حكينا من مذهبهم ان القبيح صحيح بالاضافة الى القدرة والداعيه
وان وقوعه ممكن من جهة الله تعالى • فعلى هذا يكون المختار في الجواب
على مذهب سائر الشيوخ ما نقرره الان وهو انا نعلم بالضرورة ان وقوع
القبيح في نفسه مخالف لصحة وقوعه وامكان وقوعه والمخالفة بينهما
ظاهرة من وجهين • احدهما في الحقيقة لان امكان القبيح هو وصف
اضافي تابع لحقيقته ووقوعه هو نفس حقيقته • وثانيهما من حيث الدلالة
فان امكان القبيح وصحته هما دلالة على القادرية فقط من غير زيادة
واما الوقوع فهو دلالة على جهل الفاعل وحاجته لا محالة • واذا كان الامر
كما قررناه في مخالفة الصحة للوقوع فحينئذ لا يلزم من فرض الصحة فرض
الوقوع لما ذكرنا من المخالفة بينهما والمحال انما يلزم من الوقوع لا من
الصحة فهذا هو المختار في الجواب عن هذه الشبهة على طريقة الشيوخ

الجواب الخامس وهو المختار عندنا في جواب

هذه الشبهة ولنا مع الخصم مقامان • احدهما المنع للخصم عن فرض الوقوع
وثانيهما المساعدة له اليه ونحن نقرر كل واحد من هذين المقامين بمشية الله

المقام الاول

انا لا نساعد الخصم الى فرض وقوع القبيح من
جهة الله تعالى كما ادعاه ونمنعه عن ذلك • ونقول له الادلة انما دلت
على امكانه من جهة الله من حيث القدرة فهذا لا محال فيه اصلا • وقد وقفنا
بهذا الغرض ودللنا عليه • وهذا هو مطلوبنا من المسئله وسعينا فيها من اجله
فأما فرض الوقوع فلا سبيل اليه لانه يؤدي الى المحال الذي ذكرته فلا
نساعد اليه • لا محال ان مذهبكم وهو القول بالقدرة عليه هو الذي ادى

الى المحال الذى ذكرناه فالزموه ● لانا نقول هذا خطأ فان مذهبنا هو القدرة
عليه وامكانه من جهته وهذا ليس فيه محال وانما المحال جاء من فرض الخصم
الوقوع واين الامكان عن الوقوع فبينهما بعد متفاوت ●

المقام الثاني وهو انا نساعد الخصم

على فرض الوقوع ونسقط بعد ذلك عن مراده فنقول له قد دللنا على
ان الله تعالى قادر على فعل القبيح فافرض ما بدا لك فان قال لو قدر على القبيح لصح
منه وقوعه ● قلنا سلمنا انه يصح وقوعه فماذا يكون ● فان قال لو صح وقوعه
لوقع ● قلنا هذا شيء نعلم بطلانه بالبديهة فانا نعلم بالضرورة ● انه لا يلزم
من فرض امكان الشيء وقوعه ● وبيانه انا نعلم ان الله قادر على اقامة القيامة
الآن ونقطع بانه ما اقامها ● فان قال لست اقول انه اذا صح وقع ولكن
اقدر وقوعه ● قلنا نحن نسلم انه لو وقع لدل على الجهل والحاجة ولكنا نقطع
بانه لا سبيل الى وقوعه ● فهذا ملخص الجواب وتحقيقه ان المحال انما يلزم
من الوقوع لا من الصحة ولا سبيل اليه بحال فهذا ما يتوجه عندي في الجواب
عما اورده النظام والله اعلم بالصواب ●

الشبهة الثانية قولهم القبيح في

الاصل موضوع للدلالة على جهل فاعله وحاجته كما ان الخبر الصدق بانه جاهل
او محتاج دليل على كونه جاهلا او محتاجا ● فلو قدر الله على القبيح لزعمتم
ان يوجد خبر صدق على انه جاهل او محتاج وهذا محال فالقول بكونه قادرا
على القبيح محال ايضا ● والجواب عما ذكروه من وجهين ● اما اولا فالفرق
بين الامرين ظاهر لان الخبر المصدق بان الله تعالى جاهل او محتاج معناه

ان يحوه

ان يحوه علما تناوله هذا الخبر فالقدرة على هذا الخبر تقتضي قدرته
على جعل ذاته جاهلة او محتاجة وهذا مستحيل في نفسه لذاته ليس مقدورا
فلم تصح القدرة عليه وليس كذلك القدرة على الظلم لانه ليس معنى الظلم
انه جاهل او محتاج فلم تكن القدرة عليه قدرة على جعل ذاته جاهلة
او محتاجة ● واذا تقررت هذه القاعدة فان اراد السائل ان يلزمنا ان
نجعل ذاته جاهلة او محتاجة ● لو كان ذلك مقدورا في نفسه ودعاه
اليه داع يصح منه فهذا مما لا ننكره نحن ولا من خالفنا ● وان اراد ان يلزمنا
انا اذا وصفناه بالقدرة على القبيح ان نصفه بالقدرة على جعل ذاته
جاهلة او محتاجة لم يصح ذلك لان ذلك مستحيل في ذاته على كل وجه وليس
مقدورا لقادر على حال واما الظلم فهو مقدور في ذاته وانما استحال
وقوعه لزوال الداعي في حق الله ووجود الصارف فلو تقرر داعيه لصح منه
فعله كما قررناه ● واما ثانيا فلانه لا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه
المسئلة على ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه ● فاذا لم يلزم من قدرته
على خلاف معلومه جعل ذاته جاهلة لم يلزم من قدرته على القبيح جعل ذاته
جاهلة ايضا من غير فرق بينهما ●

الشبهة الثالثة

قولهم قد تقررت شهادة العقول ان القبيح دليل على جهل فاعله وحاجته
فلو كان الله تعالى قادرا على فعل القبيح كما هو مذهبكم لكان قادرا على ان
يدلنا على جهله وحاجته وهذا محال في حق الله تعالى ● سواء قلتم انه يصح منه
فعله او يستحيل منه فعله لاجل الصارف ● والجواب
قد اكثرتم من تقرير هذه الشبهة على وجوه مختلفة وليس وراءها طائل ولا ثمرة
لها ولا حاصل فاخبرونا ما تعنون بقولكم انه لو قدر على الظلم لقدر على

ان يدل لنا على كونه جاهلا فان ادعيتم ان القبيح دليل على الجهل والحاجة
على معنى انه لو تعذر داعيه اليه فان اوجده كان دليلا على جهله وحاجته
فهذا مسلم ومساعد اليه ولكنا نقطع بان داعيه لا يتعين اصلا
وان ادعيتم ان قدرته على القبيح هي في نفسها دلالة على جهله وحاجته
مع ان داعيه لم يتعين فهذا خطا فان قدرته على القبيح ليس فيها دلالة
على الجهل والحاجة بحال. واما فايدة قدرته عليه هو انه ممكن من جهته
لا محال فبطل ما ذكروه.

الشبهة الرابعة

قالوا اذا كان القبيح مستحيلا وقوعه من جهة الله تعالى لاستحالة الداعي
في حقه كما زعمتم في اصل كلامكم اذا وصفتموه بالقدرة على القبيح انه
قادر على المستحيل وهذا متناقض فليس الا انه لا يوصف بالقدرة على ما
كان قبيحا كما قلناه. والجواب انا نريد بكونه قادرا على القبيح بمعنى
انه ذات لو تعين داعيه الى القبيح لاوجده ونعني بكونه مستحيلا من جهته
هو انه يستحيل وجوده مع قيام الصرف في حقه وهو علمه بقبحه وغناه
عنه ومع هذا التحقيق لا وجه للمناقضة.

الشبهة الخامسة

قالوا القدرة على القبيح نقص والنقص على الله تعالى محال فالقول بكونه
قادرا على القبيح محال. والجواب عما ذكروه من وجهين اما اولا فلا نسلم
ان القدرة على القبيح نقص بل نقول النقص في خلاف ذلك وهو الا يكون قادرا
عليه لانه اذا لم يكن قادرا عليه مع كونه ممكنا لزم تعجيز الله تعالى عن بعض
الممكنات وانه محال. واما ثانيا فلان النقص انما يتعلق بفعله لا بالقدرة
عليه ولهذا فلان الانبياء عليهم السلام قادرون على القبائح ولا يوجب ذلك
نقصا في حقهم. واما النقص في فعلهم لها فثبت بما ذكرناه ان الله قادر على

فعل القبيح

على فعل القبيح بالمعنى الذي حققناه.

القول في ان الله تعالى قادر على خلاف

معلومه وخبره. ذهب جماهير المعتزلة البصرية والبغدادية والمحققون
من الاشعرية الى ان الله تعالى قادر على خلاف ما علمه واخبر به فيقدر على
خلق البياض في اجسام الزنج بدلا عن السواد ويقدر على خلق السواد
في اجسام الروم بدلا عن البياض مع انه خلاف ما علم وهكذا القول في
القدرة على خلاف ما اخبر به. وزعم عباد ان ما علم الله تعالى انه يكون
فانه قادر على تكوينه وما علم انه لا يكون فانه غير قادر على تكوينه
والى هذا ذهب الاسواري وبعض الاشعرية ومقصودنا من المسئلة يحصل
بايراد الادلة ثم نذكر ما يتعلقون به من الشبهة فلاجرم كان الكلام
في فصلين.

الفصل الاول في ذكر الادلة على

ما قلناه وهو ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه وخبره. والمعتمد
فيه مسالك. المسلك الاول هو ان خلاف معلومه تعالى ممكن الوجود
والممكن الوجود مقدور فاذن خلاف معلومه مقدور وهذا هو
مطلوبنا. وانما قلنا ان خلاف معلوم الله وخلاف خبره ممكن الوجود
فلانا لا نعني بكونه ممكن الوجود الا انه مما لا يمتنع حدوثه وهذا ظاهر فانا
نعلم قطعا ان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الان مع انا نعلم بالضرورة
انه ما اقامها ونعلم ايضا انه قادر على خلق الذكر بدلا عن الانثى والانثى
بدلا عن الذكر مع انه خلاف معلومه وانه قادر على خلق السواد بدلا عن البياض

والبياض بدلا عن السواد وانه قادر على خلاف مخلوقاته ومصنوعاته في العالم وكلها خلاف ما علم واخبر. **وانما قلنا** ان الممكن مقدور فلان لا نريد بالمقدور الا ما كان يجوز حصوله من جهة القادر وهذا حاصل في جميع الصور التي اوردناها في مخالفة المعلوم فيجب ان يكون مقدورة لله تعالى لانه تعالى اذا كان قادرا لذاته ونسبة الممكنات الى ذاته على السوية وجب كونه قادرا عليها اذ لو لم يكن قادرا عليها لخرجت عن كونها مقدورة لقادر فهذا محال. **المسلك الثاني** قد تقرر ان خلاف معلوم الله تعالى وخبره ممكن الوجود في نفسه بمعنى انه جائز الوقوع والوجود فلو استحالت القدرة عليه لكان لا وجه لهذه الاستحالة الا لانه خلاف المعلوم اذ لا وجه يعقل في الاستحالة الا ما ذكرناه من تعلق العلم به والعلم لا يكون موجبا للمعلومه ويستحيل ذلك فيه ويدل عليه وجوه ثلثة. اما اولا فلان العلم لو كان موجبا لمعلومه لبطل المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب. لان هذه الامور ان كانت معلومة الحصول والوجود وجب وجودها لا محالة. وان لم يعلم وجودها وحصولها استحال حصولها وكل ما كان بهذه الصفة استحال تعلق التكليف به واما ثانيا فيلزم منه بطلان الامر والنهي لان الامر بما كان واجبا محال. وبما يكون ممتنعا محال ايضا. وهكذا القول في النهي لان ما كان معلوم الحصول وجب وجوده لا محالة. وما لا يعلم حصوله يستحيل وجوده على زعمهم وهذا ابطل الامر والنهي لان هذه لا تخص الا مع الاختيار وتردد الدواعي. فاما اذا كانت واجبة تعين خلافها فلا. واما ثالثا فلان العلم لو اوجب معلومه لاستغنى عن القدرة وهذا ابطل الفرق بين القادر والعاجز والقوي والضعيف. فبطل بما ذكرنا

ان العلم لا يكون موجبا لمعلومه. واذا بطل ان يكون موجبا لمعلومه ثبت ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه. **المسلك الثالث** التمسك بادلة الشرع كقوله تعالى. ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا. وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها. وقوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين. وقوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم الى غير ذلك من الآيات التي تدل على ذلك. ووجه الاستدلال مما ذكرناه هو ان الله تعالى يمدح بانه لو شاء ان يفعل ما المعلوم من حاله انه لا يفعله لفعله وهذا لا يكون الا اذا كان قادرا عليه لانه لو لم يكن قادرا عليه لاستحال تمدحه بانه لا يفعله. ولهذا انه لا يمدح ويستهزأ منه كما يهزأون ممن يمدح المقعد بالجري مع الخيل والزمن بالطيران. فلما كان الاجماع منعقدا على ورود هذه الآيات مورد التمدح وجب ان يكون قادرا على خلاف ما علم واخبر. **المسلك الرابع** الرابع وتقريره انا نقول لعباد وطبقته اذا خلق الله البياض في ابدان الروم فهل يقدر على خلق السواد بدلا عنه ام لا. فان قالوا يقدر ولا بد لهم منه بطل مذهبهم لانه قدر على خلاف معلومه. وان قالوا لا يقدر لزمهم تعجيز الله عن بعض الممكنات. وهذا الحمل من عباد ومتبعيه ويلزمهم افحش مما لزم النظام وطبقته لان النظام يلزمه تعجيز الله عن بعض الممكنات وهي القبائح. وهؤلاء يلزمهم تعجيزه عن خلاف مقدوراته التي اوجبها وهذا محال. فثبت بما ذكرنا قدرته على خلاف معلومه.

الفصل الثاني في ذكر شبههم والانفصال عنها

واحتج عباد ومتبعوه بشبه ثلاث. الشبهة الاولى وهي اقوى

ما اعتمدوه وحاصلها هو ان وجود ما علم الله انه لا يوجد محال والمحال لا
يكون مقدورا ۝ وانما قلنا ان وجود ما علم الله انه لا يوجد محال فلان ذلك
الشيء لو وجد وقد فرضنا ان الله تعالى علم انه لا يوجد لم يكن علم الله على
ما تعلق به ويلزم منه محالان احدهما انقلاب علم الله جهلا لان الله تعالى قد علم
انه لا يوجد فصار متعلقا به على انه موجود وهذا محال ۝ وثانيهما تغير الشيء
عما كان عليه في الماضي لان علم الله تعالى قد فرضنا على انه تعلق به فيما مضى
على انه غير موجود ۝ والان صار متعلقا به على انه موجود فقد تغير عما كان
عليه في الماضي وكلاهما محال ۝ وما ادى الى المحال فهو محال فاذن وجود
ما علم الله انه لا يوجد محال والمحال لا يكون مقدورا ۝ وهذا هو المطلوب

والجواب ان هذه الشبهة قد اضطرب

فيها المتكلمون واجابوا عنها باجوبة مختلفة ونحن نذكرها واحدا واحدا ونبين ما على
وجوه الضعف فيها ثم نذكر المختار فيها كما اسلفناه في المسألة المتقدمة
على النظام وطبقته عفا الله تعالى ۝ الجواب الاول وهو الذي اعتمد عليه
شيوخ البصريين ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من المتكلمين وهو التوقف
والحيرة والامتناع من الجواب لا بلا ولا بنعم ۝ قالوا لانا اذا قلنا ان الله تعالى
قد علم في بعض الاشياء انه لا يوجد ثم فرضنا انه وجد فمحال ان يقال لا ينقلب علمه
جهلا ومحال ان يقال انه ينقلب بل نمسك عن القولين جميعا لفسادهما
واذا استعصى ذلك لم يلزمنا ان يكون القدرة على خلاف معلوم الله تعالى
قدرة على المحال ۝ فهذا حاصل جوابهم عن هذه الشبهة ۝ **والاعتراض**
على ما قالوه من وجوه ثلثة ۝ اولها انا نقول لهم انه ليس للتوقف

للالزام

من الالزام الذي ذكره الخصم هو ان يلتزموا بصريح الشك احد الجوابين
اما لا او نعم ۝ حتى يقولوا امسك عن كلا القولين واما الغرض هو انا
لما علمنا بالضرورة علما يقينا ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وعلمنا
بالضرورة ان انقلاب المعلوم في نفسه يقتضي انقلاب العلم لزمكم هذا
الالزام الفاسد لا محالة سواء امسكتم اللسان عن الالتزام له او لا ۝
وثانيها انا نقول لهم اذا فرضنا ايمان ابي لهب تعلق العلم بانه لا يؤمن فليس
يخلو الحال من وجوه ثلثة اما ان يبقى العلم بانه لا يؤمن فهذا فاسد لانه
انقلاب للعلم وتعلق بالشيء لا على ما هو عليه ۝ واما ان يقال انه لا يخلو عن العلم
بانه يؤمن وعن العلم بانه لا يؤمن وهذا محال ايضا لانه يلزم منه انه تعالى
لا يعلم بعض المعلومات وهذا محال ۝ واما ان يقال انه لو امن ابو لهب لكان خطأ
ان يقال انه يخلو عن العلم بانه يؤمن وخطأ ان يقال انه يخلو عن العلم بانه
لا يؤمن وهذا ادخل في الاستحالة مما سبق لانا نعلم بالبديهة ان الشيء لا يخرج
عن وجه عن قضية النفي والاثبات جميعا فبطل ما قالوه ۝ وثالثها ان يقال
لهم انكم انما جئتم بهذا الجواب الشنيع وهو الامتناع من القول بالنفي والاثبات
والخروج منهما فرارا عما الزمكم الخصم من انقلاب علم الله وهذا الذي
ارتكبتموه ادخل في الاستحالة مما لزمكم فان الذي الزمكم الخصم استحالته
معلومة بالنظر والاستدلال ۝ والذي ارتكبتموه استحالته معلومة بالضرورة
فقد دفعتم الزامه بالتزام ما هو اشنع منه وافحش في الفساد فقد ظهر لك
مما قررناه بطلان ما عول عليه الشيوخ في هذا الجواب وبان لك فساده ۝

الجواب الثاني ما ذكره الشيخ ابو هاشم

وتقريره ما قاله هو ان قول الخصم لو وجد ما علم الله انه لا يوجد هو

لكان لا يخلوا الحال اما ان يكون عالماً بانه يوجد او لا يكون عالماً بانه لا يوجد هو
متعلق بالمحال بالجائز والمحال لا يتعلق بالجائز ۝ وانما قلنا ان هذا التعلق للمحال بالجائز
فلان الجائز هو وجود ذلك الشيء والمحال هو علم الله تعالى بانه يوجب او بانه
لا يوجب ۝ وانما قلنا ان المحال لا يتعلق بالجائز فلانه لو تعلق بالجائز لكان
محالاً لان المحال لو تعلق بالجائز لكان محالاً وكان جائزاً مثله فهذا ما عول عليه
ابو هاشم في جوابه ۝ **والاعتراض** على ما قاله ما حققه الشيخ ابو الحسين
وحاصل كلامه ان يقال لابي هاشم هل يتعلق المحال بالجائز او لا يتعلق ۝ فان
قال انه لا يتعلق به فقد اقر ببطلان كلامه حيث قال ان هذا هو تعلق
المحال بالجائز ۝ وان قال انه يتعلق به فهو باطل لانه لو تعلق به لم يكن محالاً
لان المحال لا يتعلق بما هو جائز ۝ واذا اقررت بان احدهما محال في نفسه
وجب في الآخر ان يكون محالاً ايضاً ۝ فضعف ما قاله ابو هاشم ۝

الجواب الثالث جواب شيوخ

البغداديين وهو الذي عول عليه الشيخان ابو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي ۝ وتقريره ما قالوه هو انا لو فرضنا العلم حاصلاً من جهة الله
بان ابا لهب لا يوجد ايمانه ثم فرضنا بعد ذلك انه وجب فانا نفرض العلم بانه
يوجب بدلاً عن العلم الاول ۝ واذا كان الامر كذلك على ما قررناه لم يلزم المحالان
اللذان ذكروهما احدهما انقلاب علم الله تعالى جهلاً فانا نقول انه لم ينقلب جهلاً
وانما حصل بدله تعلق آخر مطابق لمتعلقه ۝ وثانيهما انه لم يتغير الشيء عما كان
عليه في الحكم فانا نقول انه لم يتغير عما كان عليه كما ادعوا وانما وجب عوضه
تعلق آخر بدلاً عنه فبطل ما توهموه في التغير والانقلاب لما حققناه ۝ لا يقال
ان هذا الذي ذكرتموه هو اثبات للبدل عن الماضي وعوض عن الشيء المستقر انا

وهو محال

وهذا محال لان البدل انما يتسوغ في شيئين لم يوجدا ۝ ويتوقع وجود كل واحد
منهما في المستقبل ۝ فاما في حق شيئين قد ثبت احدهما واستقر فلا وجه للبدلية
فيه ۝ لانا نقول هذا فاسد لانه انما يكون بدلاً عن الشيء الثابت ۝ لو قلنا
بانه تعالى يكون عالماً بانه لا يوجد الى وقت الحاجة ۝ ثم اذا وجد فانه يكون
عالماً في الازل بانه يوجد فهذا هو البدل عن الموجود الحاصل وحقيقته ۝ فاما
اذا قلنا بانه متى وجد فانه لا يكون عالماً بانه لا يوجد في الازل ۝ وانما
يكون عالماً في الازل بانه يوجد بدلاً عن العلم بانه لا يوجد ۝ فلا يلزم ما ذكروه
فادن خفيفه كلام ابي الحسين الله الى انه لا معنى لفرض العلم بشيء ثم
نفرض خلافه ۝ فان التعويل عنده على الفرض الثاني دون الاول فهذا
ما عول عليه ابو الحسين والخوارزمي وجمهور البغداديين في الجواب
عما اورده عباد وطبقته مع زيادة تهذيب منا لكلامهم وفصل بيان لم
يذكروه ۝ **والاعتراض عما قالوه انا نقول لابي**
الحسين هل تفتقر الى صحة الفرض او تستغني عنه فان قلت بل استغنم
من الفرض لانه لا فائدة فيه ۝ **قلنا** هذا فاسد لوجهين اما اولاً فلان العلم
من الغفلة لا يمنع فرضاً في مسئلة بل اذا كان صحيحاً لزمه امر صحيح ۝ وان كان
فاسداً لزمه امر فاسد ۝ واما ثانياً فاحب خصمك يمنع الفرض ولا نشاعه
اليه في المسئلة ولا يحتاج الى تقرير فرض آخر كما حققته في المسئلة ۝ وان قال
بل يفتقر الى الفرض ولا يمتنع منه ۝ **قلنا** فما تقول اذا فرضنا ان الله عالم
في الازل ان ابا لهب لا يوجد منه الايمان ثم فرضنا من بعد انه وجد منه الايمان
فهل يبقى العلم بانه لا يؤمن او لا يبقى ۝ فان بقي فهو محال لانه ينقلب جهلاً وان
زال وبطل فهو محال ايضاً ۝ لان فيه تغير الشيء عما كان عليه في الماضي

محال

فان قال انكم اذا فرضتم انه يوجد منه الايمان فرضت ايضا انه عالم في الازل انه يوجد منه الايمان • قلنا هذه مراوغة فانك اسعدتنا الى الفرض وتمنا منك ثم فرضنا انه عالم في الازل انه لا يؤمن ثم فرضنا من بعد انه امن فلا تكاذب • واذا كان الامر هكذا بطل جوابك بفرض العلم بانه يؤمن بدلا عن العلم بانه لا يؤمن اذ لا وجه له • فظهر بما حققناه وجه النظر في كلام ابي الحسين وضعفه •

الجواب الرابع وهو المختار

عندنا في الجواب عن هذه الشبهة خلاف ما ذكره الشيوخ وخلاف ما ذكره الشيخ ابو الحسين واصحابه • وهو ان الحال في مسألة القدرة على خلاف المعلوم كالحال في مسألة القدرة على القبيح • وانهما يجريان مجرى واحدا • وكما ذكرنا ان المحال في مسألة القدرة على القبيح انه صحيح بالنظر الى القدرة مستحيل بالنظر الى الداعية • فهكذا نقول في القدرة على خلاف المعلوم انه صحيح بالاضافة الى القدرة مستحيل بالاضافة الى العلم في نفسه فاذا قدرنا وقوع خلاف المعلوم لزم عليه المحال • كما اذا قدرنا وقوع القبيح لزم عليه المحال ايضا من غير فرق بينهما •

والعجب من الشيخ ابي

الحسين حيث فرق بين هاتين المسألتين وقال ان تقدير وقوع القبيح يؤدي الى المحال كما مر بيانه وحكيناه عنه وتقدير وقوع خلاف المعلوم لا يؤدي الى المحال • وانما يتغير العلم عما كان عليه • ونقدر ان العلم الاول ما كان ويكون هذا الثاني بدلا عنه كما حققناه من قبل والحق انهما سيان في ادائهما الى المحال من غير فرق بينهما والله اعلم بالصواب •

الشبهة الثانية قالوا لو قدر الله

تعالى على خلاف معلومه كان في الحقيقة قادرا على تجهيل نفسه وقلب علمه

عما كان عليه في الماضي وهذا محال في حق الله تعالى • فاذن القول بالقدرة على خلاف المعلوم محال ايضا •

والجواب انا نقول ليس يخلو

الحال فيما زعموه من تجهيل اما ان يكون هو نفس القدرة او تقدير وقوع خلاف المعلوم • فان كان التجهيل واقعا بنفس القدرة على خلاف المعلوم فهذا خطأ بين لان تعلقها بخلاف معلومه لا تدل على جهل في حقه على حال • وان كان التجهيل واقعا بتقدير وقوع خلاف المعلوم • فمرحبا بانه لا يقع خلاف المعلوم قطعا فان قدر وقوعه وفرض ادى الى المحال الذي ذكرناه من انقلاب علمه جهلا وتغير الشيء عما هو عليه في الماضي وهذا كله محال • فبطل ما توهموه •

الشبهة الثالثة وهي قريبة من هذه

قولهم لو قدر على خلاف خبره لكان قادرا على تكذيب نفسه لان صدق وقوع خلاف ما اخبر به يكون الخبر الاول كذبا • وهذا محال في حقه تعالى •

والجواب يجري على نحو ما مر في المعلوم • فانا نقول انا لا نسلم وقوع خلاف ما اخبر به فان فرض وقوعه على سبيل التقدير ادى الى المحال وهو انقلاب خبره الصدق كذبا وتغير الخبر عما كان عليه في الماضي وهما محالان • فبطل بما ذكرناه كلام عباد وطبقته وصح ان الله تعالى قادر على خلاف ما علمه واخبر به على التفصيل الذي ذكرناه وبالله التوفيق •

القول في ان الله تعالى غير خالق

لافعال العباد • وانهم هم الموجدون لها • اعلم ان الكلام في المخلوق فانه متشعب لانبنائه على شعب وطرائق وقد طال فيه الخوض وعظمت فيه الخصومة واكثر المتكلمون في تفاصيله فنحن نذكر الاهم من مسائله ونقتصر على ما لا غنى

عن معرفته فلاجرم رتبنا المقصود منه على تمهيد وفصول اربعة •
ولعلها وافية بما نريد ذكره وكافية في تحصيله بمشية الله •
أما التمهيد فنذكر فيه حقيقة الفعل ثم نذكر تقسيم
الافعال ثم نردفه بالكلام في تلخيص محل النزاع فلهذا اشتمل على مباحث ثلثة •
البحث الأول في ذكر حقيقة الفعل وله تعريفات ثلثة • **التعريف الاول**
قال الشيخ ابو الحسين معنى الفعل هو ما حدث بحسب الداعية اليه ونريد
بقولنا ما حدث هو حصوله بعد ان لم يكن ونعني بقولنا بحسب الداعية اليه •
لان الفعل لا يحصل من جهة الفاعل الا لاجل الداعي فعلى هذا يدخل فيما ذكرنا
حقيقة الفعل المتولد من الافعال وغير المتولد • فإن كل واحد منهما
واقف على حسب داعية الفاعل وقصده • ويدخل فيه ايضا افعال الساهي
والنايم لانهما لا يفعلان الفعل الا لداعي • خلا انهما لا يذكرانه كما سنوضحه
من بعد بعون الله • **التعريف الثاني** ذكره
للرازي رحمه الله وهو ما حدث على جهة الصحة ونعني بهذه الصحة ان يكون في
حال الفعل يجوز ان يفعل وان لا يفعل لان الاختيار اصل في معقول ماهية الفعل
ولا نعني بالاختيار الا وجود الداعي كما حققناه لان الصحة يراد بها معنيان •
احدهما نفي الاستحالة وهذا يشترك فيه القادر والموجب لان كل واحد منهما
يصح اسناده انه لا يستحيل • وثانيهما وجود الداعي وهذه لا تكون الا في حق الفاعل
وهذا الحد ياتي على قول من يشترط الداعي في وجود الفعل • وعلى قول من لا يشترطه
فان هذه الصحة لا بد منها في ماهية الفعل وهو جزء من مفهومه •
التعريف الثالث ذكره قاضي القضاة فقال الفعل ما حدث
من قادر عليه • وقال انا عرضنا ذكر القادر في الحد هو ان نعلم صحة الفعل

منه

منه لان هذه الصحة هي اصل في مفهوم الفعل ومعقوله • واعترض الشيخ
ابو الحسين هذا الحد بوجهين • احدهما انهم قد جعلوا القادر اصلا في معقول
حقيقة الفعل هاهنا • ثم اذا سئلوا عن حقيقة القادر قالوا هو من يصح منه
الفعل اذا لم يكن ثم مانع • وهذا دور محض واحالة لاحد المجهولين على الآخر
وانه محال • وثانيهما انهم جعلوا القادر جزءا من مفهوم حقيقة الفعل
واصلا في معقوله وهذا خطأ على اصولهم فان القادر عندهم هو من اختص بحالة
هي القادرية • فلو كان القادر اصلا في معقول حقيقة الفعل كان
لوجوب الا يعقل الفعل الا من عقل القادر المختص بهذه الصفة • ونحن نعلم
بالضرورة انا نفهم الفعل وان لم يخطر ببالنا هذه الحالة • ولهذا يفهمه
اهل اللغة • ولا يفهمون هذه الحالة التي زعموها فبطل هذا التعريف •
لانا نقول انهم يعلمون حالة القادر جملة • وان لم يعلموها على سبيل التفصيل
وعلمهم بها جملة كاف في معرفة القادر • فلهذا جعلناه جزءا من ماهية
الفعل • لانا نقول انا نعلم بالضرورة ان هذه الحالة التي يزعمونها ماسه للقادر
لم تخطر لاحد من اهل اللغة على بال فضلا عن ان يعلموها جملة او يعلموها
على جهة التفصيل فبطل ما قالوه في هذا الحد وصار التعويل في العلم بحقيقة
الفعل على ما ذكرناه • **البحث الثاني في تقسيم الافعال**
فلها تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة • ولكنا نقتصر على ما يتعلق
بغرضنا من تقسيمها وجملتها وجوه ثلثة • **التقسيم الاول**
باعتبارها في انفسها الى ما يكون له صفة زائدة على حدوثه • والى ما لا
يكون له صفة زائدة على حدوثه • فالذي ليس له صفة زائدة على حدوثه
هو الحركة اليسيرة والاعتماد اليسير • والذي له صفة زائدة على حدوثه

ينقسم الى ماله فعله والى ما ليس له فعله ۰ فالذي له فعله ينقسم الى ما يستحق
بفعله المدح والى ما لا يستحق بفعله المدح ۰ فالذي يستحق بفعله المدح ينقسم
الى ما يستحق بتركه الذم والى ما لا يستحق بتركه الذم ۰ فالاول هو الواجب
والثاني هو المندوب ۰ والذي يستحق المدح بفعله فهو المباح ۰ واما الذي
ليس له فعله فهو ينقسم الى ما يستحق الذم على فعله والى ما لا يستحق الذم على
فعله ۰ فالاول هو القبيح والثاني هو المكروه ۰ **التقسيم الثاني**
باعتبار حاجته الى القدرة واستغنائه عنها وهي في ذلك على نوعين ۰
احدهما يفتقر الى القدرة ۰ وثانيهما لا يفتقر الى القدرة ۰ فالذي لا يفتقر
الى القدرة هو المخترع وهو الفعل الواقع لا بمباشرة ۰ وهذا لا يكون الا
في حق القادر لذاته ۰ فاما القدرة فيستحيل في حقها هذا الحكم ۰ والذي يفتقر
الى القدرة ينقسم الى ما يكون حاصلا عن القدرة من غير واسطة ۰ وهذا
هو الفعل المبتدأ وهو الحاصل في محل القدرة من غير واسطة غيره والذي
يوجد بالقدرة مع واسطة هو الفعل المتولد وهي تنقسم الى ما يكون متعديا
عن محل القدرة ۰ وهذا هو المتعدي نحو الطعن والرمي وما اشبهه
والى ما يكون حاصلا في محل القدرة وهو المتولد المباشر لمحل القدرة كالعلم
التقسيم الثالث باعتبار ما يستحق عليها الى ثلثة اقسام
الى ما يستحق عليه المدح والثواب ۰ والى ما يستحق عليه الذم والعقاب
والى ما لا يستحق عليه واحد منهما فالذي يستحق عليه المدح والثواب هو
الواجب والمندوب ۰ والذي يستحق عليه الذم والعقاب هو القبيح ۰
والذي لا يستحق عليه واحد منهما هو المباح وحقيقة كل واحد من هذه
الامور فنذكرها في التحسين والتقبيح ۰ فلا وجه لاعادته وهذه تقسيمات

مشهوره

مشهوره باعتبارات ما يقع عليه من وجوهها وليس وراءه كثير فائدة ۰ وكنا
ان نحرف عن مقصودنا لو استغرقناه وفيما ذكرناه مقنع وكفاية فيما نحن
بصدده ۰ **البحث الثالث فيما يختص بمحل**
النزاع وذكر الخلاف ۰ والذي ذهب اليه المحققون من اهل العدل من
الزيدية والمعتزلة وغيرهم من علماء الاسلام هو ان افعال العباد
محدثة من جهتهم وانهم هم الفاعلون لها والموجدون ۰ وانها متعلقة
بهم من جميع وجوهها ۰ **واما المجبرة** فهم متفقون على آخرهم
على ان الواحد منا غير مستقل بالايجاد لافعاله واثبتوا لها تعليقا
ثم اختلفوا في تعيين ذلك التعليق ووجهه وحاصل قولهم فيها يمكن ترتيبه
على ثلاث مراتب ۰ **المرتبة الاولى** الذين يقولون انها لا تعلق بنا
الا من جهة الحلول وهذا هو المحكي عن الجهمية وهم اجهل المجبرة وادخلهم
في الحماقة ۰ فانهم زعموا ان تعلقها بنا يستحيل ان يكون من جهة حدوثها
وابطلوا الكسب راسا ۰ **المرتبة الثانية** الذين ذهبوا الى ان تعلقها
بنا من جهة الكسب ۰ ثم للكسب عندهم تفسيران ۰ التفسير الاول انه
عبارة عن الفعل الذي وقع حادثا بقدرة الله تعالى مقارنا لقدرة العبد
وهذا هو الذي يحكى عن الاشعري ۰ التفسير الثاني هو المحكي عن [illegible]
ابي بكر الباقلاني ۰ وهو ان الكسب عنده عبارة عن ما به القدرة في وصف الفعل
هو كونه طاعة او معصية فهذه خلاصة مذهبهم في الكسب ۰ **المرتبة
الثالثة** الذين ذهبوا الى ان جهة التعلق بنا هو الحدوث وان القدرة
مؤثرة في الحدوث ۰ وان حدوث الفعل كما هو حاصل بقدرة الله تعالى فهو
ايضا حاصل بقدرة العبد عند الارادة الجازمة وهذا هو الذي يحكى عن

والاستاذ الاسفراينى منهم فهولاء قد اسندوا الحدوث الى قدرة الله
تعالى • وقدرة العبد كما ترى • وابطلوا الكسب فاما الكلام فى المتولدات
فسنفرده فى فصل وحده ونحقق خلافهم فيه • فتحصل من هذا انهم متفقون
على عدم استقلال العبد بالايجاد • وان مستند الامر والنهى والمدح والذم
على قول الفريق الاول هو اختصاصها بنا وحلولها فينا • وعلى قول الفريق الثانى
هو الكسب على كل تفسيرٍ • وعلى قول الفريق الثالث هو الحدوث كما نقلنا
عنهم فهذا التحقيق اقوالهم • فاما تحقيق مذهب صاحب النهاية فسنقرره اذا
حكينا شبههم • فهذا تلخيص محل النزاع والخلاف بحسب الوسع •
فهذا ما اردنا ذكره من تمهيد هذه المسألة • ونشرع الان فى شرح
الفصول الاربعة بمشية الله •

الفصل الاول فى ابانة القول

على انا محدثون لافعالنا وتصرفاتنا • ولنا فى تقرير ذلك مقامان احدهما انا ندعى
الضرورة فى انها محدثة من جهتنا وانا فاعلون لها • وثانيهما البرهان العقلى
على انا محدثون لها بالنظر والاستدلال • **المقام الاول** وهو دعوى الضرورة
فى كوننا محدثين لها وفاعلين • وهذه هى طريقة الشيخين ابى الحسين والخوارزمى
واصحابهما فانهم ذهبوا الى ان العلم بكوننا محدثين لافعالنا وتصرفاتنا هو
علم ضرورى بديهى لا يختلف فيه العقلاء وان تعلقها بنا نعلمه بالضرورة على
سبيل الجملة والتفصيل • وايدوا ما ذكروه من دعوى الضرورة وقرروه
بامور اوردوها على جهة الاستظهار والايضاح لا على جهة الاستدلال وجملتها
خمسة • **الاستظهار الاول** فهو انا نعلم بالضرورة ان كل عاقل

من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه ونعلم بالضرورة
انه لولا دواعيه لما وقع شىء منها • ومتى اشتد به الجوع وكان تناول
الطعام ممكنا له فانه يصدر من جهته تناول ذلك الطعام • ومتى اعتقد
فيه الضرر عنه • وكذلك نعلم من غيره من العقلاء الذين احوالهم سليمة
انه يجب وقوع افعالهم بحسب قصودهم ودواعيهم • فان من بدا العاقل
السليم اذا علم ما له من المنفعة فى شرب الماء البارد عند شدة عطشه
ولم يمنعه مانع فانه يقع منه الشرب لا محالة ومتى علم ما عليه من المضرة
فى الدخول فى النار المستعرة فانه لا يدخلها • واذا تقرر فى بداية العقول
ان الحدوث للشىء هو الذى يقف على قصده ودواعيه • وثبت ان العقلاء قد تقرر
فى بداية عقولهم كون الواحد منا بهذه الصفة وحاصل على هذه الحالة علمنا
ان علمهم بكونهم محدثين هو علم ضرورى لا محالة •

الاستظهار الثانى • قالوا العقلاء يعلمون بالضرورة علما اوليا حسن ذم المسىء على اساءته
وحسن مدح المحسن على احسانه • ويعلمون بالضرورة قبح المدح والذم على طول
القامة وقصرها وعلى سواد الوجه وبياضه وعلى ان السماء فوقه والارض تحته
ولولا علمهم الضرورى بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا حسن مدحه وذمه عليها
وقبح مدحه وذمه على ما لا تعلق له به • لان العلم باستحسانهم لذلك
واستقباحهم له فرع على العلم بحدوث ذلك منهم والعلم بالفرع اذا كان
ضروريا فالعلم بالاصل اولى ان يكون ضروريا • ولظهور ذلك عند العقلاء
حصل العلم للمراهقين • فان الواحد منا اذا ادى المراهق يحسن توله فانه
يذم الرامى دون تلك الحجر • ولولا علمه الضرورى بكون الرامى فاعلا دون الحجر
لما حسن منه ذم الرامى دون الحجر • فتقرر اذن بما ذكرناه ان علمهم بكونهم محدثين

لافعالهم يجب ان يكون ضروريا وهذا هو مطلوبنا بما ذكرناه ●

الاستظهار الثالث

هو انا نعلم بالضرورة ان العقلاء يستحسنون الامر بالقيام والقعود والخروج والدخول لبعض المنافع وينهون عن هذه الافعال ● ويجدون تفرقة ضرورية بين ان يامره بتحريك اصبعه ● وبين ان يامره بصعود السماء ونقل الجبال ● وبين ان ينهاه عن القيام والحركة ● وبين ان ينهاه عن حمل الجبال وسائر الكواكب ● ولولا علمهم الضروري بكونه محدثا لما حسن امره ونهيه بهذه الافعال لان العلم بحسن الامر والنهي متفرع على العلم بكونه محدثا فلما كان العلم بالفرع ضروريا في كونه ضروريا وجب في الاصل ان يكون كذلك ● وانكار مثل هذا على ان يكون من الامور الضرورية هو مدافعة للحس ومكابرة ظاهرة ●

الاستظهار الرابع

ان الواحد منا يجد من نفسه ومن غيره اذا طلب من غيره فعلا فانه يطلب منه طلب عالم بانه هو الذي يحدث ذلك الفعل ويوجده بقدرته ● ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطف ويعمل في حصوله كل حيلة ● ويزجره عن تركه ● ويعده على فعله ويتوعد وينهاه عن فعل ما يكرهه ويذمه على امتناعه من فعله ويعيبه ويستحسن صنعه ● ويعجب العقلاء من فعله ● ويعللون ذلك بانه لو شاء لفعله ونجد الفرق من انفسنا بالضرورة بين ان نطلب احدا من غيره القيام والقعود ● وبين ان يامره بمحاذاة السماء وصعودها وحمل الارض وقلع الجبال فلولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا والا لما تميزت هذه الامور التي قررناها امثلة ●

الاستظهار الخامس

ان كل عاقل يعلم بالضرورة تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده وحركته ومشيه ونقله وبين حركة جسمه بالرعدة العظيمة ● وان نعاس جسمه وعروقه الضوارب وهذه

الفرقة

الفرقة يعلمها ضرورة ولا مستند لها الا العلم الضروري ● فانا نجد توثيقا لاحدهما دون الاخرى لاشتراكهما في سائر الوجوه سوى ما ذكرناه ● فهذه الوجوه الخمسة انما اوردناها استظهارا بها وتنبيها على ان علمنا بكون الواحد منا موجدا لافعاله ومحدثا لها هو علم ضروري ● فلا يحتاج في العلم به الى دلالة ولا يسمع الدلالة على نفيه ● فهذا منتهى كلام ابي الحسين والخوارزمي في كون العلم بان الواحد منا يحدث لافعاله هو علم ضروري ● وهذه الطريقة المرضية في اثبات كون الواحد منا محدثا وهي اوضح من ان تكشف بالامثلة ولهذا قال العلماء للجبرية انكم في المجالس والبيوت عدلية ● وعند المناظرة والخصام والمحاورة جبرية ● ولهذا فان الواحد من المجبرة يامر خادمه او امته بتحصيل فعل من الافعال ● ثم يحسن من احدهما ان تقاعد ولحا عن تحصيل ما امر به ● فانه لا يتمالك في توجيه اللوم والذم لهما على ترك الفعل وتقاعدهما في تحصيله من بعد امره ● ويؤكد الوعيد عليهما فلولا العلم الضروري بكونهما محدثين لما امرهما به لما صح ذلك منه ولا استحسنه العقلاء كما قررناه اولا ●

ومما يقرر هذه الطريقة

ايراد الاسولة والانفصال عنها ● اعلم انهم ينكرون ان يكون العلم بكون الواحد منا موجدا لافعاله هو علم ضروري ● ويوردون عليه اسولة ونحن نذكرها ونذكر وجه الانفصال عنها بمشية الله وعونه ●

السؤال الاول ● قولهم كيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون الواحد منا موجدا لافعاله ● ومن حق ما كان معلوما بالضرورة ان يكون مشتركا بين العقلاء وقد تقرر ان المجبرة على طبقاتهم ينكرون هذا العلم ويجحدونه ● وقد علمنا ان الجم الغفير لا يتفق منهم جحد العلوم الضرورية وانكارها وانما يعقل مثل ذ(لك)

في العبد اليسير بحيث يجوز عليهما التواطؤ على الكذب على نفوسهم كما قلنا
في أصحاب السفسطة وإنكار المجبرة لهذا العلم ودفعه دلالة على كونه غير
ضروري • ويجب هذا انا معاشر المجبرة على كثرتنا يستحيل منا الاتفاق
على دفع ما قلتموه • وجوابه نذكر المخالص للمجبرة وبيان المعاذير لهم
في إنكارهم هذه العلوم الضرورية ولا شك ان العلم بكوننا محدثين وفاعلين هو
من أجلى العلوم الضرورية • والمجبرة بأسرهم قد دفعوه وأنكروه • فلا بد من
وجه نعذرهم في إنكارهم له • والعلماء في تخلصهم عن مدافعة الضرورة
ثلاث •

المخلص الأول قال الشيخ أبو الحسين إنهم

لا ينكرون كوننا محدثين امثالا بل الأكثر منهم يعترفون بذلك ويقع
وإنما ينكر ذلك ويرتكبه بعض علمائهم والمتحذلقين من أهل مذهبهم وممن غلب
عليه الجدل ومعرفة الكلام • فأما عوامهم فلا يدفعون ذلك ولا يجحدونه •
والمنكرون له منهم عدد قليل يجوز عليهما التواطؤ على الكذب على نفوسهم
في إنكاره فهذا هو العذر لهم عند أبي الحسين فيما يجحدونه من هذه العلوم
الضرورية •

المخلص الثاني وهو الذي عول عليه قاضي القضاة

وجمهور أصحاب أبي هاشم • وحاصله هو أن العلم بتعلق الفعل بفاعله هو علم
ضروري على سبيل الجملة • فأما تعلق أفعالنا بنا من جهة حدوثها فهو علم نظري
استدلالي لا نعلمه إلا بالنظر في الأدلة • فالمجبرة إنما محل إنكارهم لهذا العلم
المفصل لأنه مما يقع فيه اللبس ويتطرق إليه الخطأ والغلط • فأما
العلم الجلي فلا إشكال في اعترافهم به ولهذا تعلقوا بالكسب وأضافوها
إلينا من هذه الجهة • وهذا يدل على أن خلافهم إنما كان في تعلقها بنا على جهة
التفصيل كما ذكرناه • فأما من حيث الجملة فلا يقع فيه نزاع •

المخلص الثالث وهو المختار إنهم

أنهم منقسمون في إنكارهم لكون الواحد منا محدثا لأفعاله إلى فرق ثلاث •
فمنهم من يعترف به وهؤلاء هم الأكثر من عوامهم فإنهم يحققون العلم
الضروري بكون الواحد منا محدثا لأفعاله • ومنهم من ينكر الإحداث
ويعلقه بالكسب • ويقول إن جهة تعلقها بنا هو الكسب لا الحدوث •
ومنهم من ينكر ذلك كله ويقول إن الإحداث لا يمكن إسناده إلى العبد
المحدث وإنما هو متعلق بقدرة الله تعالى • وحاصل مرجحه وهذا هو الذي
يحكى عن علمائهم وأفاضلهم • وهؤلاء عدد قليل يجوز على مثلهم التواطؤ على
الكذب على نفوسهم فهذا هو العذر والخلاص للمجبرة في إنكارهم للعلوم
الضرورية بكوننا محدثين لأفعالنا •

السؤال الثاني

إنا نقول الناس قبل أبي الحسين كانوا إما منكرين كون العبد موجدا
لأفعاله وإما معترفين بكونه موجدا مثبتين لذلك بالنظر والاستدلال
فإن كل من تقدم الشيخ أبا الحسين من أصحابه المعتزلة متفقون على أن
كون العبد موجدا لأفعاله مما لا يعلم بالضرورة • وإنما يستند إلى النظر
وإذا كان الأمر كما ذكرناه كان كل من تقدم أبا الحسين من المخالفين
والموافقين متفقون على أن العلم بكون الواحد منا موجدا لأفعاله ليس علما
ضروريا • فكيف يسمع من أبي الحسين نسبة كل العقلاء الذين سبقوه إلى إنكار
الضرورة • هذا لا نعرف فيه إشكالا • وجوابه إنا نقول إن كل العقلاء
قبل أبي الحسين معترفون بأن الواحد منا محدث لأفعاله وتصرفاته
وأنها متعلقة به وعلموا ذلك علما ضروريا لا بد له عقولهم لكنهم اختلفوا

في وجه ذلك التعلق وتعيينه فمنهم من قال ان جهة التعلق بما هو حدوثها
كما نحا ابو الحسين وهم الاكثرون من المعتزلة ومنهم من انكر الحدوث وقال ان جهة
التعلق هو الكسب ومنهم من انكر تعلقها من جهة الكسب والحدوث جميعا وهو
غير قليل يجوز على سلامة الكتب على نفوسهم في امكان ما علموه ضرورة ما ليس بديهة
فيحصل من مجموع ما ذكرناه ان كل العقلاء متفقون على ان العلم بكونها متعلقة
بنا هو علم ضروري بديهي على سبيل الجملة ومنهم من اثبت تعلقها من حيث التفصيل
بالنظر والاستدلال ويجوز ان يلتبس الامر في العلم الضروري فيظن انه نظري
كما التبس على الكعبي العلم بخبر التواتر فظنه نظريا وكثيرا ما يعرض اللبس في العلوم
الضرورية والنظرية الا على محصل كابي الحسين فظهر ما حققناه
ان الشيخ ابا الحسين والخوارزمي لم يخالفا العقلاء فيما ادعياه من العلم الضروري
بكون الواحد منا محدثا لافعاله كما ادعيناه

السؤال الثالث قالوا
اذا راجعنا انفسنا وجدنا تفرقة ضرورية بين العلم بان الواحد نصف الاثنين
وان العشرة اكثر من الخمسة وبين العلم بان الواحد منا يحدث افعاله
وتحققنا تفاوتا بين العلمين فلو كان العلم بكون الواحد منا موجدا لافعاله
هو علم ضروري كما زعمتم لجرى مجرى العلم بهذه القضايا فلما وجدنا الفرق
بينهما بالضرورة علمنا ان الاتحاد ليس العلم به ضروريا كما ادعيتموه

وجوابه من وجهين اما اولا فلا نسلم ان بين العلمين تفاوتا في الجلاء
بل نقول هما سيان في كونهما بديهيين فانا نعلم بالضرورة ان العقلاء
كما يعلمون ان العشرة اكثر من الخمسة فانهم يعلمون تعلق الفعل بفاعله
ووقوعه من جهته لا محالة واما ثانيا فهب انا سلمنا ان احدهما اجلى واظهر
من الاخر فلا يلزمه من كون احدهما اجلى الا يكون الاخر جليا في نفسه وذلك

لان

لان المعلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء والظهور كما ان المعلوم النظرية
متفاوتة في الخفاء وكما ان التفاوت في المعلوم من النظرية لا يخرجها عن كونها
نظرية فهكذا نقول التفاوت في العلوم الضرورية لا يخرجها عن ان تكون
كلها ضرورية فبطل ما توهموه

السؤال الرابع كيف
كيف يمكن دعوى الضرورة بكون الواحد منا موجدا لافعاله
وموجدا لها والعلم بكونه موجدا يتوقف على ثبوتها في نفسها ولا شك ان
العلم بالاعراض كلها متوقف على الاكتساب واذا كان الامر كما قلنا
بطل ان يقال ان العلم بتعلقها بفاعليها هو معلوم بالضرورة كما زعم
ابو الحسين لان ما كان معلوما بالضرورة استحال توقفه على العلوم
الكسبية لان ذلك يبطل كونه معلوما بالضرورة

وجوابه
من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان طريقة العلم بالاعراض التي هي
الاكوان كالحركة والسكون والحصول في الجهة هو النظر والاستدلال
وانما هي معلومة بالضرورة كما قررناه في مسئلة الحدوث وبيانه انا نعلم
بالضرورة حسن بعض الافعال وقبحها علما بديهيا والعلم بحسنها وقبحها
فرع على ثبوتها في انفسها واذا كان العلم بالفرع ضروريا فالاصل احق
بان يكون معلوما بالضرورة لا محالة واما ثانيا فلانا لا نعني بالحركة الا
نفس المتحركية من غير امر زائد عليها لانا لا نقول بالعلة والمعلول ولا
اشكال ان العلم بمشاهدة المتحركية هو امر ضروري لا يختلف في حال العقلاء
فتلخص مما ذكرناه ان العلم بهذه الاعراض هو علم ضروري فلا يرد نقضا
على ما قلناه

السؤال الخامس وهو الاقوى
على هذه القاعدة وتقريره انا نقول اشتهر عن ابي الحسين مذهبان

كل واحد منهما يؤذن ببطلان كون العبد محدثا لتصرفاته فضلا عن اجتماعهما
احدهما ان الداعية شرط في وجود الفعل من جهة القادر وادعى في هذا
العلم الضروري • وثانيهما ان الفعل عند حصول الداعية يجب وجوده
لا محالة وهذا ايضا معلوم بالضرورة • والداعية لا شك في كونها من جهة الله
تعالى • واذا كان الامر هكذا فنقول لا فرق في المعقول بين ان يقع فعل
العبد على قدرة الله تعالى في وجوده • وبين ان يتوقف وجوده على امر من جهة
الله وهو الداعية في استحالة كونه موجدا له في كلا الحالتين • وبالغ في
تقرير هذا السؤال صاحب النهاية حتى قال انه مع الاعتراف بهذين المذهبين
يبطل مذهب الاعتزال ويبطل كون العبد موجدا لافعاله ومثل هذا لا يخفى
على عاقل فضلا عن من يعد من اهل التحقيق كابي الحسين • وزعم في اخر كلامه
هذا ان الشيخ ابا الحسين كان مايلا معهم في هذه المسألة الى الجبر وانما
كان يظهر الاعتزال لاصحابه على سبيل التقية والتلبيس فهذا ملخص
كلامه في توجيه هذا السؤال بعد حذف التطويلات •

وجوابه اما شرطية الداعي في وجود الفعل فهو مذهب ابي الحسين
وهو الحق عندنا كما سنقرره من بعد • ونشير الى تفصيل فيه بمشية الله
تعالى • واما وجوب الفعل عند وجود الداعية • فان اريد بالوجوب انه
يستحيل خلافه مطلقا • فهذا فاسد ايضا لانه يبطل الاختيار وهو ضروري
عند العقلاء وان اراد به ان يستحيل خلافه بالاضافة الى الداعية
ولا يستحيل بالاضافة الى القدرة فهذا جيد • ولكنه لا يلزم منه
استحالة كون العبد موجدا لافعاله كما زعم لان الوجوب بهذا التفسير
لا يبطل معه الاختيار كما زعمه لان الغرض بوجوبه عند الداعية هو ان

عدمه

عدمه ممتنع عند توفر الداعية • وسيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير وكشف
في شبههم • فاما قول صاحب النهاية ان ابا الحسين كان مايلا الى مذهب
الجبر وانما كان يظهر الاعتزال تقية من اصحابه وتلبيسا عليهم •
فهذا كلام لم يورده رحمه الله • وحاشا وكلا لمثل الشيخ ابي الحسين ان
يكون مايلا عن مسالك الحق في القول بالعدل وتنزيه الله تعالى عما لا
يليق به • وكلمة على المجبرة من الرد في كل مسألة ومن ارادها فليطالعها
في تصانيفه عليهم واعتزاله واقواله في العدل والتنزيه اظهر من نور
الشمس • فهذه جملة ما اورده صاحب النهاية من الاسولة على طريقة ابي
الحسين وقد ظهر فسادها وبطلانها ووضح ان العلم بكون الواحد منا موجدا
لافعاله وتصرفاته هو علم ضروري من حيث الجملة والتفصيل كما حكيناه
عن ابي الحسين والخوارزمي • وقد تم الكلام على المقام الاول وهو دعوى الضرورة

المقام الثاني وهو دعوى النظر

والاستدلال وهذه هي طريقة اكثر الشيوخ من المعتزلة اصحاب ابي
هاشم وغيرهم فانهم زعموا ان العلم بتعلق افعالنا بنا هو ضروري على سبيل
الجملة فاما تعلقها بنا انما كان من جهة الحدوث فانما يعلم بالنظر والا
ستدلال لا غير • واعتمدوا في ذلك مسالك •

المسلك الاول

وهو اقواها وعليه تعويل اكثر الشيوخ الاستدلال بطريقة الدواعي
وحاصله هو ان هذه التصرفات تحدث ووقوعها على حسب قصودنا ودواعينا
وتجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصوارفنا • اما محققا واما مقدرا
مع سلامة الاحوال • فلولا انها متعلقة بنا وحاصلة بقدرنا والا لما وجب

فيها هذه القصة كما نعلمه في فعل غيرنا • فاذا بطل ان يقف على قصودنا
ودواعينا ولا اسعى بحسب الكراهة من جهتنا والصوارف لم يمكن اضافته
الينا ولا تعلقه بنا • واحترزنا بقولنا مع سلامة الاحوال • فالغرض به
خلوص الدواعي الى الفعل وخلوها عن المعارض لها وزوال الموانع عن وجود هذه
الافعال • واحترزنا بقولنا اما محققا واما مقدرا عن فعل الساهي والنائم
فالمحقق هو فعل العالم المميز فانه واقع على حسب قصده وداعيته • والمقدر
هو فعل الساهي والنائم فانه واقع بحسب داعيته المقدرة بمعنى انه لو كان
له داع لكان واقعا عليه لانهم زعموا ان فعل الساهي والنائم واقع من
جهتهما لا لداعي • ولهذا قالوا ان فعلهما واقف على حسب قدرهما في قلتها
وكثرتها • وذكروا ان النائم لو كان بقربه حيه ونهاجس لا يمكنه
ازالته ما فيها من الحبر بزحله • ولو كان عوضها صخرة عظيمة لم يمكنه
تحريكها • فلو كان فعلا لغيره لما افترق الحال بين الامرين • فثبت بما ذكرنا
ان كل ما وقف على حسب قصدنا ودواعينا من هذه الافعال مع سلامة
الحال بالحقيقة • او بالتقدير كما ذكرنا فهو فعل لنا وحادث من جهتنا
ومتعلق بقدرنا وهذا هو مطلوبنا • لا يقال ثم ينكرون على من يقول ان
هذه الافعال مخلوقة من جهة الله تعالى مع ما يقارنهما من القصود
والدواعي التي ضمنها ووقوع كل واقع من الكاسبات كما ضمن الكراهة والصوارف
اسما ما لا يقع من هذه الحوادث ايضا • وهذا غير ممتنع فان الله تعالى قادر
على خلقهما جميعا اعني الداعية والفعل في العبد وانه لا تاثير للعبد فيهما
في حال من الحالات • وقد جرت العادة بخلقهما جميعا في العبد فلم ينفصل
احدهما عن الاخر • واذا كان الامر كما ذكرنا بطل قولكم ان هذه الافعال

يحدثه

يحدثه من جهتنا وحاصله بقدرنا • لانا نقول هذا السؤال اصعب ما يورد
على هذه الطايفة • وقد ذكر الشيوخ عنه اجوبة ثلثة • الجواب الاول
وهو المحكي عن الشيخ ابي علي وحاصل ما قاله هو ان هذا السؤال يقتضي التشكيك
فيما علمناه وقطعنا به • فلا يلتفت الى ما يورد عليه من الاسوله لانا قد علمنا
فيما يحدث بحسب قصدنا ودواعينا انها افعلنا وفرقنا بينها وبين افعال
غيرنا • وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شبه اصحاب السفسطة التي
يوردونها طعنا علينا في علمنا من الامور الضرورية كما ان تلك الشبهة مع
قوتها لا تطرق علينا خللا في العلوم الضرورية • ولا تزيل علمنا بها فكذلك
ما ذكرتموه هاهنا فهذا محصول كلام ابي علي في جوابه على هذا السؤال •

الجواب الثاني جواب الشيخ ابي هاشم

وهو انه لو كان الله تعالى هو الذي يفعل هذه التصرفات مطابقة للقصد
والداعي في حقنا لوجب اختلاف الحال في ذلك • وكان لا يمتنع ان نقصد
احدنا الى الكلام والحركة وتتوفر دواعيه الى ايجادهما فلا يوجدان والحال
ما ذكرناه بان لا يختار الله ايقاعهما مطابقة لقصده وداعيته او يكون له ابلغ
صارف عن الكلام والحركة فيوجدان من جهته بان يفعلهما الله تعالى مع قوة الصارف
عنهما واستحالة هذا معلومة لكل عاقل فصح القضاء ببطلانه • الجواب الثالث
ذكره قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وتقريره ما قاله هو ان كل اعتراض
لا يصح الا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو باطل لانه اذا صح المعترض عليه سقط
هذا الاعتراض اذ لا مطعن في ما كان معلوم الصحة • وان لم يصح المعترض
عليه كان هذا الاعتراض ايضا باطلا لانا قد فرضناه فرعا له ولا يمكن

ثبوت الفرع من دون اصله ● وهذا الاعتراض من هذا القبيل فانه لا يمكن
اثبات فاعل في الغائب بفعل هذه التصرفات فينا مطابقة لمقصودنا ودواعينا
لا نعد اثبات فاعل في الشاهد والرجوع اليه ● واذا كان الامر كما قلنا
يتوجه هذا السؤال لا تستحق جوابا والحال هذه لما حققناه فهذا محض ما ذكره
الشيوخ في تقرير هذا المسلك بعد حذف التطويلات ●

المسلك الثاني الاستدلال بطرق المدح والذم

وهي الطريقة التي عول عليها المتقدمون من شيوخ المعتزلة وحاصل كلامهم
هو انا نعلم بالضرورة حسن الذم للمسيء على اساءته وحسن مدح المحسن على احسانه ●
ونعلم ايضا بالضرورة قبح المدح والذم على ما لا يتعلق له به نحو طول القامة
وقصرها وسواد الوجه وبياضه ● وعلى ان السماء فوقه والارض تحته ●
ولهذا انهم يذمون من يصدر منه هذه القبائح كالظلم والسفه والجهل
وكفران النعم ● ويمدحون من يصدر من جهته خلاف ذلك نحو الاحسان
والعدل وشكران النعم ● وهذه قضية ظاهرة فيما بين العقلاء في حسن المدح
والذم لمن ذكرناه ● فلولا علمهم الضروري بتعلقها بنا وحدوثها من جهتنا
والا لكان لا معنى لحسن المدح والذم ● فلما قطعنا بالمدح والذم عليها دل
ذلك على حدوثها من جهتنا وهذا هو مقصودنا ● لا يقال ان الاستدلال
بحسن المدح والذم على كون الواحد منا فاعلا لافعاله وموجدا لها يؤدي الى
الدور ● فيجب ان يكون باطلا ● وبيانه انا نقول ان العلم بحسن المدح والذم
متوقف على العلم بكون الواحد منا محدثا وفاعلا لانه لا يمكننا مدحه وذمه
الا بعد العلم بكونه فاعلا فلو استدللنا بالعلم بكونه فاعلا من مدحه وذمه لزم الدور
وانه محال ● لانا نقول عن هذا جوابان ● احدهما جدلي والاخر نظري ● اما الجدلي

فجواب الخصم اما ان يعترف بما ذكرنا من حسن المدح والذم لمن قررناه او لا يعترف ●
فان لم يقر فقد كابر عقله وانكر ما يعلم صحته بالضرورة ● وان اقر
بما ذكرناه فقد اعترف بكونها افعالا لنا وكفانا مؤنة الخصومة فالجدلي
لانه لا يمكن مدحنا وذمنا عليها الا ونحن محدثون لها ● واما النظري فهو
ان يقول ان الذي يتوقف عليه حسن الامر والنهي والمدح والذم هو التعلق
الجملي وهذا لا نعتقد فيه فانه معلوم بالضرورة ● واما نريد اثبات التعلق
التفصيلي وهو الحدوث ● فاذا علمنا حسن المدح والذم توصلنا به الى تفصيل
ما علمناه جملة بالضرورة وهو ان تعلقها بنا من حيث الحدوث لا من حيث الكسب
والحلول وهذا هو مطلوبنا ● فبطل ما توهموه ●

المسلك الثالث قولهم نعلم بالضرورة

علما اولنا ان العقلاء لا يستحسنون الامر بالقيام والقعود والمجيء والذهاب
لغرض من الاغراض ● ويستهجنون عن هذه الافعال ايضا ويجدون تفرقة ضرورية
بين الامر بهذه الامور وبين الامر بصعود السماء ونقل الجبال وطمر البحار
وهكذا نقول في النهي فانهم يفرقون بين ان ينهاه عن الحركة والقيام وبين ان
ينهاه عما لا تعلق له به كان ينهاه عن صعود السماء وعن خلق الاجسام فانهم
يستقبحون الامر والنهي بهذه الامور ● ولا وجه لهذه التفرقة الا لان
احدهما متعلق بنا وحادث من جهتنا وهذا هو الذي نريده ●

المسلك الرابع قالوا العلم الضروري

حاصل بان الواحد منا اذا طلب من غيره فعل الامر الافعال الممكنة
كالقيام والقعود والكتابة فانه يطلبه طلب كا لو بانه هو الذي يحدثه
ويوجده بقدرته ● ولهذا انه يتلطف في تحصيل ذلك الفعل منه بكل حيلة ويلوم

على تركه ويزجره عن ترك ايقاعه ونعجب العقلاء من ناهيه عنه مع القدرة
عليه ويعلل ذلك بانه لو شاء لفعله ونجد من انفسنا الفرق بالضرورة
بين ان يطلب احدنا من غيره القيام والخروج وبين ان يطلب منه
حمل الارض وهد الجبال • ولا وجه لما ذكرناه من الفرق الا ان احدهما
متعلق بنا ويصح حدوثه من جهتنا والاخر لا يصح فيه وفي ذلك حصول غرضنا
من كوننا فاعلين لها •

المسلك الخامس الفرق

اوضح واجلى مما يجده الانسان من نفسه وقد تقرر ان الواحد منا
يجد تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده وحركته ومشيه وتصرفه
وبين حركة جسمه بالرعدة والقطعية • وان تعاين جسمه وحركة عروقه الضوارب
وهذه التفرقة معلومة لنا بالضرورة ولا مستند لها الا العلم بان احدى
الحركتين متعلقة بنا دون الاخرى لاشتراكهما في سائر الوجوه من الوجود
والحلول سوى ما ذكرناه • فهذه المسالك الخمسة اقوى ما وجدته للمعتزلة
من الادلة العقلية على كون الواحد منا موجبا ومحدثا لهذه الافعال
ولهم ادلة غير هذه اعرضنا ذكرها لركتها وضعفها • وفيما قررناه
وحكيناه غنية هاهنا عنه وكفاية عما سواه • واعلم ان هذه
الامور التي اوردها المعتزلة استدلالا على كون الواحد منا موجدا لافعاله
هي بعينها الاستظهارات التي حكيناها عن الشيخ ابي الحسين لكن الفرق
بين الوجهين هو ان المعتزلة جعلوا العلم بحسن الامر والنهي والمدح والذم
اصلا للعلم بكون الواحد منا موجدا لافعاله فاما الشيخ ابو الحسين فانه
عكس الامر في ذلك وجعل العلم بكون الواحد منا موجدا اصلا للعلم بهذه
الاحكام وجعلها متفرعة عليه • فافترقا من هذا الوجه •

المسلك السادس

المسلك السادس التمسك بالادلة

النقلية وهي منقسمة الى الكتاب والسنة والاجماع • وقد ذكرنا
ان هذه المسالك وما اشبهها مما يرجع اساسه بالادلة النقلية من حيث النطق
وان الادلة النقلية لا يتوقف صحتها الا على الحكمة • فاذا قام البرهان العقلي
على اثبات الحكمة صح الاستدلال بالشرع على جميع المسائل • فاما من حيث
الالزام فيمتنع لانا ما لم نبين ان الله غير فاعل لافعال العباد على ما
فيها من قبائح لم يحصل لنا العلم بالحكمة فلهذا كان ممتنعا من حيث
الالزام كما ذكرناه وحققناه •

اما الكتاب

فقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين • وغيرها من الايات وقد اضاف الله
تعالى افعال العباد اليهم من جهة الخلق والعمل والكسب والجعل فهذه
وجوه اربعة • اولها من جهة العمل كقوله تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا
وقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا • وقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا
وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار • وفيه
وقوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا • وغير ذلك مما
ذكر العمل • وثانيها من جهة الكسب كقوله تعالى والذين كسبوا السيئات
جزاء سيئة بمثلها • وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته •
وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت • وقوله تعالى لكل امرئ منهم
ما اكتسب من الاثم • وغير ذلك مما ذكر فيه الكسب • وثالثها من جهة
الجعل كقوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم • وقوله تعالى ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه • وقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن

اناناً • وقوله تعالى وجعلوا لله انداداً الى غير ذلك مما ذكر فيه لفظ الجعل •

ورابعها من جهة الخلق كالذي ذكرنا من قوله تعالى فتبارك الله احسن

الخالقين • فهذه الوجوه كلها دالة على ان العباد فاعلون لافعالهم • وعلى الجملة

فكل ما ورد في القرآن من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف

العباد بكونهم محسنين ومسيئين دلالة على كونهم فاعلين • **واما السنة**

فقوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له • وقوله عليه السلام

نية المؤمن خير من عمله • ونية الفاسق شر من عمله • وقوله عليه السلام الاعمال

بالنيات • **واما الاجماع** فهو ان الرضى بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع

فلو كان الكفر من قضاء الله لوجب الرضا به • لكن الرضى بالكفر كفر بالاجماع

فعلمنا ان الكفر ليس فعلاً لله تعالى • فهذه خلاصة الادلة العقلية والنقلية

على اثبات كون العباد فاعلين لافعالهم • فاما الكلام على بطلان مذاهبهم

التي نقلناها عنهم فسيأتي اسنادها عند الكلام في شبههم وتحقق فساد[ها]

وضعفها بعون الله • واذ قد فرغنا عن ذكر الاستدلال فلنذكر ما يتوجه

عليهم من الالزامات الشنيعة على القول بكونه تعالى خالقاً لافعال العباد

الفصل الثاني في ذكر الالزامات

المتوجهة عليهم • **اعلم** انه يلزمهم على القول بان الله تعالى خالق لافعال

العباد الزامات فاحشة • وتبعات وحشية • لا يلتزمها مسلم

ولا يصدق بها ويعترف بها من له ادنى مسكة من الدين ونحن نورد منها واحداً

واحداً ونفصل الكلام عليهم بعون الله • وجملتها عشرة • **الالزام الاول**

القول بان افعال العباد مخلوقة فيهم تؤدي الى بطلان ما قد تقرر في العقول

فيجب ان يكون باطلاً وذلك من وجوه • اولها ان افعالنا لو كانت مخلوقة

فينا من جهة الله لكان لا يمتنع حصولها مع وجود الصارف وتعذرها مع قيام الداعي

اليها فكنا نتصرف من احدنا بأن اهل اقليم من الاقاليم وقطر من الاقطار يدعو[هم]

او فرد داع الى القيام والقعود وسائر الافعال • فلا توجد منهم ونص[...]

اعظم صارف عنها فتوجد فلما علمنا استحالة ذلك في العقول دل على بطلان

ما قالوه • **وثانيها** ان لو كانت افعالنا مخلوقة فينا لم يكن واقعة

على حسب قدرنا في القلة والكثرة • فكان لا يمتنع ان يأتي من اضعف القادرين

حمل الجبال وقلع الصخور العظيمة • ويتعذر على اقوى القادرين حمل [...]

واقلال خردلة من الارض وفي علمنا باستحالة ذلك دليل على فساد ما قالوه

وثالثها ان هذه الافعال لو كانت فينا من جهة غيرنا لكان لا يمتنع

حصول الكتابة البديعة • والصناعة العجيبة • ممن ليس بعالم بها وكان

يتعذر حصولها ممن هو عالم بها ومتقن لها لانها في كلتا الحالتين حاصلة من جهة

غيره فلما علمنا بضرورة العقل استحالة ذلك بطل ما قالوه • **ورابعها**

ان هذه الافعال لو كان حصولها من جهة الغير لكان لا وجه لوقوعها على

الاستواء وكان لا يمتنع ان يأتي الكتابة من جهتنا بغير يد وان يأتي المشي من دون

الرجل وان يأتي الرمي من غير قوس لان هذه الافعال كلها من جهة الله تعالى

وهو غير محتاج في تحصيلها الى وجود هذه الآلات وقد عرفنا بطلان ذلك

واستحالته • **وخامسها** انه كان لا يمتنع من بعض المقعدين مجاراة

الخيل العربية والطيران في الجو • وان يتعذر على بعض الفارسين ان يتحرك بنية

او يتنفس • وقد علمنا بطلان ذلك وقد ادى الى هذه المحالات • فالقول بان

افعال العباد من جهة الله يجب القضاء ببطلانه والقطع بكونهم فاعلين لها •

الإلزام الثاني القول بأن أفعال العباد

مخلوقة فيهم من جهة الله تعالى ٭ يؤدي إلى بطلان فاعلية الله تعالى وبطلان إلهيته
ويؤدي إلى بطلان نعمته بجهات ووجوه كثيرة ٭ **أولها** بطلان فاعليته
تعالى ٭ وذلك لأن المعقول من الفاعل هو الذي يحصل فعله على حسب داعيته
وهذه القضية حاصلة في الشاهد ومع ذلك أبطلوا فاعلية الواجب مثال
مع أن هذا المعنى معقول في حق الواجب فيجب بطلان فاعليته تعالى لأن المعقول
من الفاعلية واحد في الشاهد والغائب ٭ ومتى بطلت فاعليته تعالى كان
قولا بالموجب وخروجا عن الدين وأنه محال ٭ **وثانيها** بطلان الهيته
وذلك لأن الإله هو الذي يحق له العبادة وإنما يكون مستحقا للعبادة لأنه
منعم بعظائم النعم وجلائلها فإذا كان الله خالقا لأفعال العباد مع ما
فيها من القبائح لم يسع الاتصاف بهذه النعم وجه الإحسان إلينا ولا يقصد بها
وجها من الوجوه بل يفعلها عبثا فلا يكون منعما بها ٭ وإذا بطل كونه
منعما بطل كونه إلها وفي ذلك حصول غرضنا من بطلان الهيته كما قلناه ٭
وثالثها بطلان نعمته الدينية والدنيوية على الكافر أما الدينية فهي
ظاهر لأن الله تعالى هو الذي خلق فيه الكفر ومنعه عن الإيمان بالطبع
على قلبه والختم والكنة والغفلة ٭ وعقب الكفر بناصيته بحيث لا محيص له
عنه ٭ وأما الدنيوية فلأن الله تعالى إذا كان هو الخالق للكفر
في الكافر كان قد خلقهم للعذاب الأبدي والعقوبة السرمدية واللذة
العاجلة بالإضافة إلى هذه العقوبة الأبدية كقطرة من بحر بل أقل وأحقر
فإذن يلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على الكافر دينية ولا دنيوية

لما ذكرناه ٭ وقد علمنا بالضرورة من دين صاحب الشريعة أنه لا أحد
من الخلق إلا وعليه نعمة الله تعالى كافرا كان أو مؤمنا ويكون ردا
للتنزيل كما قال تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا والتزام
مثل هذا كفر لا محالة من ورده ٭

الإلزام الثالث هو أن القول

بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يؤدي سد معرفة النبوة وصحة
ما جاء وبه ويؤدي نسبتهم إلى الضلال والفساد بجهات ووجوه كثيرة ٭ **أولها**
سد معرفة صحة النبوة ٭ وذلك لأن الله تعالى إذا كان خالقا لجميع القبائح
والمتولي لإيجادها جاز أن يظهر المعجز على الكاذبين ٭ ومع هذا التجويز
لا يمكن القطع بصحة النبوة لأنه ما من نبي يظهر على يديه إلا ويجوز أن يكون
كاذبا في دعواه ٭ فلا يمكن القطع بالنبوة في حال من الأحوال ٭
وثانيها بطلان ما جاء وبه لمن ما جاء وبه يجوز أن يكون كذبا
وزورا على الله تعالى وتلبيسا على الخلق لأنه ما لم يثبت صدقهم
جاز جميع ذلك كله ٭ **وثالثها** أنه يلزمهم أن يكون بعثة الأنبياء عليهم
السلام من أجل دعاء الخلق إلى الكفر والضلال للخلق وأن يكونوا كالهم كحال
الشياطين والأبالسة في دعائهم إلى كل ضلال ولبس وتمويه وكل
هذا يلزمهم على القول بأن الله خالق لأعمال العباد فيجب الحكم ببطلانه ونفيه عنه
ولما رأوا أنه فحش هذا الإلزام وشناعته عليهم اعتذروا
باعتذارات ثلاثة ٭ ورامو الخلاص عنه بما لا يجدي ولا ينجي ونحن نذكر
تخلصهم عنه ثم نذكر فساده ٭ **المخلص الأول** وهو المحكي عن عبد

للملك الجويني فحاصل ما قاله ويخلص به هو ان العلم بكون المعجز دلالة
التصديق هو علم ضروري وتجويز اظهار المعجز على الكذابين لا يقدح في هذا
العلم الضروري فهنا مقدمتان •

اما المقدمة الاولى

وهو ان المعجز دلالة التصديق فالذي يدل عليها هو ان من قدح في المعجزات
من الامم السالفة انما قدحوا فيها لاعتقادهم انها ليست معجزة من فعل الله
تعالى • وانما هي من باب الحيل والطلسمات ولم ينقل عن احد منهم انه سلم
كونها معجزة من فعل الله ثم قدح في دلالتها على الصدق • فان من شاهد
انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر اطوادا فانه يعلم ضرورة دلالته على صدق
من ظهر عليه لا محالة •

واما المقدمة الثانية

وهو ان تجويزنا لاظهار المعجز على الكذابين من جهة الله لا يقدح في هذا العلم
الضروري • فالذي يدل عليها اني اذا غمضت عيني لحظة ثم فتحتها فاني اعلم قطعا
ان الله قادر على قلب الحيطان ذهبا ابريزا والحجارة ياقوتا ولؤلؤا او تركت
الحاله • ثم اني اذا فتحت عيني جعلها على حالها الاول وهذا التجويز لا يزيل عنا
العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك • فهكذا القول في مسئلتنا فان تجويزنا لاظهار الله
المعجز على الكذابين لا يزيل العلم بان المعجز دلالة على التصديق فهذا ما عول عليه
الجويني في الخلاص عن هذا الالزام • وهذا التخلص غير مجدي ولا نافع •
اما قوله في المقدمة الاولى ان احدا من الامم الماضية لم يقدح في كون المعجز
دالا على الصدق بعد تسليم كونه معجزا وانما قدحهم في كونه معجزا
فنقول انما لم يقدحوا في كونه دالا على الصدق بعد تسليم كونه معجزا
لما كان العلم بكونه صدقا مستندا الى العلم بكونه تعالى حكيما • وانه لا يظهر
معجزا على كذاب • وهم قد علموا ذلك وتحققوه فلاجرم حصل لهم العلم بكونه

صادقا لما علموا الحكمة فلو قدرنا انهم لم يعلموا الحكمة وشكوا فيها لم يمكنهم
القطع بكونه صادقا مع تجويزهم اظهار المعجزة على الكذابين كما جوزتم •
واما قوله في المقدمة الثانية ان تجويزنا لاظهار المعجز على الكذابين لا يقدح
في كون المعجز علما دالا على التصديق • فنقول انا قطعنا على ان الله تعالى
لم يقلب الجبال ذهبا عند تغميضنا لاعيننا مع انا نجوز قدرة الله على ذلك
لان الله قد خلق فينا علما ضروريا بانه لم يفعل ذلك مع قدرته عليه • وليس
كذلك الامر في مسئلتنا • فاذا اظهر الله المعجزة على يدي هذا الشخص
فلا سبيل الى القطع بكونه صادقا الا اذا علمنا انه لا يظهر المعجزة على كذاب
والعلم باستحالة ذلك عليه متوقف على الحكمة • فاذا لم يعلموها وجوزوا ذلك
لم يمكنهم القطع بكونه صادقا في حال من الحالات •

المخلص الثاني ذكره صاحب النهاية

وتقرير كلامه هو ان الاستدلال بالمعجز على التصديق مبني على مقدمتين
الاولى منهما ان هذا الفعل قائم مقام التصديق من جهة الله ونازل منزلة
قوله صدقتك • والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق •
فاما المقدمة الاولى فهو قولنا ان هذا الفعل وهو المعجز قائم مقام قول
الله تعالى صدقتك • فتجويزنا لان الله تعالى يفعل القبيح لا يقدح في العلم
بها فانه يمكننا القطع بها • وان جوزنا ان الله يفعل القبيح • واما
المقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق • فحاصل كلامه
في النهاية هو ان هذا معارض لمذهبهم في المقدمة الاولى لان المعجز عندهم
قائم مقام قول الله تعالى صدقت وقوله صدقت يحتمل الكذب مع انهم قطعوا

بكونه صادقاً فاذا قطعوا بكونه صادقاً مع احتماله للكذب جاز ان يقطع
في المقدمة الثانية بكون النبي صادقاً مع تجويزنا لاظهار الله المعجزة على
الكذابين • فهذا غاية ما حصلته من كلامه في النهاية • **واعلم** ان
هذا التلخيص مغالطة منه وخداع • فانا نقول ان المقدمتين اللتين عليهما
دلالة على كون المعجزة دالة على الصدق كل واحدة منهما مبنية على قاعدة
الحكمة • وانه تعالى لا يظهر المعجزة على كذاب فما لم يقطع بالحكمة ووجوبها
فلا يمكن ثبوت واحدة منهما • وبيانه ان المقدمة الاولى حاصلها
ان كل معجز فهو قائم مقام التصديق • فنقول ما لم يقطع بالحكمة فانه لا يمكن
القطع به لم يقطع بكون المعجز قائماً مقام التصديق • بل يجوز ان يكون
الغرض به التلبيس • واما المقدمة الثانية فحاصلها ان كل من صدقه
الله تعالى فهو صادق • فنقول ايضاً انما يقطع بان من صدقه فهو صادق
اذا كان لا يصدق الكذابين • فاما اذا كان يصدق الكذابين لم يقطع
بذلك • فظهر بما حققناه ان كل واحدة من هاتين المقدمتين مبنية على
قاعدة الحكمة • وانهم لا يمكنهم الوصول اليهما الا باثبات الحكمة فاذا لم
الحكمة لم يقطعوا بصحتهما • وتقرر انه لا خلاص لهم عن هذا الالزام القاهر
فانه لا يمكنهم القطع بصدق الرسل على حال اصلاً اذا قالوا بانه تعالى
خالق لافعال العباد • **المخلص الثالث** ذكره
الشيخ ابو حامد الغزالي وحاصل ما قاله هو ان الله اذا بعث الرسول
وايده بالمعجزة حصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع
واستقر وورد الخطاب واستقرار الشرع لا يتوقف على نظر الناظر ولا معنى
للواجب الا ما ترجح فعله على تركه وفي الوجوب ترجح الفعل على الترك •

والموجب

والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذي عرف رسوله وقال
فالمرجح هو الله تعالى • وانما الرسول مخبر والمعجزة سبب تمكن العاقل
الوصول بها الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق
المخبر عن الترجيح والطبع المجبول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو
الباعث المستحث على الحذر من نزول الضرر • وحاصل ما يؤول اليه قوله
ان الطبع باعث والعقل هادي والرسول معرف والمعجزة ممكنة • واذا
كان الامر هكذا توجه النظر على المكلف من غير توقف على ايجاب الرسول
النظر • **واعلم** ان هذا المخلص انما عول عليه الغزالي لما الزمناهم
افحام الرسل عند القول ببطلان الاحكام العقلية • وقد ذكرناه في الاحكام
العقلية وكما اوردناه هاهنا • لان الكلام في مسئلة المخلوق هو من مسئلة
فروع مسئلة الاحكام • وكله متقارب فجمعنا هذه المخالص هاهنا ليعلم الناظر
انه لا خلاص لهم عن عهدة الالزام بحال • **والجواب ان هذه**
من الغزالي مغالطة وتعام عن الحق مع ظهوره • وبيانه من اوجه • اما اولاً
فلانه اذا كان العقل لا يقضي بوجوب واجب عندك اصلاً • فلا حرج على
المكلف في الاعراض وفيه افحام وبطلان الفائدة بارسالهم • لان الوجوب
عن المكلف ساقط • واما ثانياً فاي فائدة تكون المعجزة ممكنة من حصول
المعرفة بصدقه وتكون لا فائدة فيها مع اعراض المكلف عنها لما لم يعلم الوجوب
عليه • واما ثالثاً فلا فائدة بقوله فلو ثبت الشرع واستقر الخطاب
لانه ان كان ثبوت الخطاب واستقراره بالاضافة الى الشرع في نفسه فلا
غرض فيه للمكلف فان كان يريد استقراره وثبوته في حق المكلف فلا نسلمه مع عدم
العلم بالوجوب بحال • واما رابعاً فلان قوله لا معنى للواجب الا ما ترجح فعله

على تركه فهذا اخطأ فان الواجب لا يتعين بترجيح فعله على تركه لمساواته المندوب
له في ذلك • وانما تميز باستحقاق الذم على الترك • ثم ان سلمنا مما مر ذكر
معرفة الرجحان ان كان بالشرع فالمحال متوجه • وان كان بالعقل فيه
سلم الوجوب بالعقل وهو المقصود • واما خامسا فقوله الوجوب هو الله
تعالى • ان كان غرضه ان الله قرر في العقول وجوب النظر في معجزات
الانبياء فهذا احسنه • وفيه اعتراف بالاحكام العقلية وان كان غرضه ان
الوجوب مستند الى الخطاب بالخصوص فالى الان ما توجه علينا وهو النظر
في معجزات الانبياء حتى نعرف وجوب امتثال اوامرهم وهذا النزاع الاول
واما سادسا فقوله المرجح هو الله ان كان مراده ان الله خلق العقول قاضية بوجوب
دفع الضرر عن النفوس ومرجحة لايثاره فهذا مطلوبنا • وان كان مراده
ان الله تعالى امر بايجاب الفعل فاذا كان فعله راجحا على تركه فهذه
اثنا كله فرع عرفنا صدق الانبياء حتى نعرف امر الله من جهتهم وهذا هو اول
المسئلة • واما سابعا فقوله ان العقل هو الآلة التي بها نعرف صدق الرسول
المخبر عن الترجيح • فنقول انما يكون آلة اذا كان معرفا للوجوب فاصابته
فعند هذا يكون آلة ينتفع به هنا • فاذا كان لا يعرف الوجوب لا بنفسه
ولا بما يرد فيه بحال فوجوده وعدمه سواء • واما ثامنا فقوله ان الطبع مجبول
على التألم بالعذاب فيعدل عنه ومجبول على الالتذاذ فيبعث عليه • فهذا مسلم
لا ننكره • ولكنا نقول مع علمه بما ذكرت هل تعلم وجوب دفع الضرر عن نفسه
او لا يعلم • فان علمه فقد حصل مرادنا بحكم الوجوب وان لم يعلمه فلا وجه لقوله
انه مجبول عليه لان المراد بكونه مجبولا عليه هو ان يستحسن العقل على
الفرار من الالم المتلف ولا وجه لذلك الا علمه بالحكم • واما تاسعا فقوله

انه

انه بعد نزول الخطاب حصل للمكلف امكان معرفة الترجيح • فنقول ان الخطاب
لا يكون له حكم الا بعد معرفة صدق من جاء به فما لم يقم الدليل على وجوب النظر
حتى نعرف صدقه فما مطلوبنا الا معرفة الوجوب كما نعقل • واما عاشرا
فقوله في احزان الطبع باعث والعقل هادي والرسول معرف والمعجزة
ممكنة • فنقول هذا كله نجمعه ونكسر مما لا طائل فيه • فقولك الطبع
باعث يعني ان العقل موجب فصرح به ولا حاجة الى هذه المغالطة بعبارته
غيره فهذا لا عرض فيه • وعلى الجملة فان من يمارس كلامه في الدفع عن
هذا الالزام اطلع على مراوغه الحق بعد ظهوره فان مثل هذا لا يخفى على مثله
وكيف لا يكون هذه مغالطة وقد قال ان استقراء الشرع لا يتوقف
على نظر الناظر • فاذا لم يكن واقفا على نظره فمن اين يعلم كونه صحة
يجب اتباعها وفي كلامه من الفساد اكثر مما ذكرناه • ولكنا نستغني
هاهنا والله اعلم بالصواب •

الالزام الرابع القول بان افعال

العباد مخلوقة من جهة الله تؤدي الى سد العلم بصحة الشريعة • وان يكون
دين الاسلام ضلالا وفسادا فهذان وجهان • احدهما انه تعالى اذا جاز ان يخلق
فاعلا للقبائح جاز ان يكون ما جاء به الرسل من الشرائع كلها ضلالا وفسادا للخلق
ودفع الاشتغال بها والالتفات اليها • وثانيهما انه لو كان خالقا لاعمال
العباد لجاز ان يكون دين الاسلام خطأ وان يكون كفرا وان يكون خلافه
هو الحق والصواب ويلزمهم الا يمكنهم القطع بكون الحق هو دين الاسلام •
وان خلافه هو الباطل والكفر • واذا لم يمكنهم القطع بذلك لم يثقوا بصحته

ادیانهم ولا تکوینهم علی الملة لما ذکرناه وکفی بهذا سخفا علی من یکبه وفسادا
علی ملتزمه • الالزام الخامس لو قلنا بان
الله تعالی خالق لافعال العباد • تنسد باب الوثوق بوعده ووعیده لانه
اذ اجاز ان یکون فاعلا للقبائح جاز ان یکون کاذبا فی کل ما اخبر
به فلا یوثق بشیء من الوعد والوعید واحکام الاخرة • ویلزمهم الشک
فی جمیع اخبار القرآن التی وردت من قصص الاولین • واخبار الماضین وتجویز
مثل هذا یؤدی الی الاستخفاف بحرمة القرآن بجواز ان یکون کله کذبا
والتزام مثل هذا لا یصدر عن من صدق بالدین ووقر الاسلام فی صدره •
الالزام السادس لو کان الله تعالی
خالقا لافعال العباد لبطل الامر والنهی • واستحقاق الثواب والعقاب •
لان الله تعالی لا یکون امرا الفعل نفسه وناهیا عنه • ویستحیل منه
ان یکون مثیبا علی فعله ومعاقبا علیه • ویلزم من هذا ان تعذب الانبیاء
بذنوب الفراعنة • وتثاب الفراعنة بطاعات الانبیاء • ولو فعل الله تعالی
هذا کان اسفه السفهاء • وقد نزهه الله فی کتابه الکریم عن مثل هذا فقال
افنجعل المسلمین کالمجرمین • ما لکم کیف تحکمون •
الالزام السابع لو کان الله خالقا
لافعال العباد کما زعموا لکان من جملتها الاشراک
بالله ووصفه بالانداد • واتخاذ الصاحبة والاولاد فکان یلزم علی ما
قالوه ان یکون الله تعالی فاعلا لهذه الامور • وذلک یبطل حکمته ویدل

علی جهله

علی جهله وحاجته وتجمه باسمها تعالی الله عما یقول الجاهلون ویقدس عما نسبه
الیه المفترون • الالزام الثامن لو کان الله
تعالی فاعلا لافعال العباد لکان ضرره علی الخلق اکثر من ضرر الشیطان
علیهم لان الشیطان لا یمکنه الحاق فیهم الکفر والمعصیة بل انما یدعوهم الی
ذلک کما حکی الله تعالی فی قوله وما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم
فاستجبتم لی فلا تلومونی • وکل مذهب ادی الی ان یکون الله تعالی اسوا
حالا من الشیاطین والابالسة فاحکم بفساده وبطلانه وهاده •
الالزام التاسع لو کان الله خالقا
لافعال العباد للزم ان یکون فاعلا للزنا والسرقة وسائر الفواحش لانها
من جملتها • ولو کان الامر کذلک للزم ان یبعث الله الینا رسولا یحذرنا
وان یحث علی فعلها ویدعو الخلق الی المواظبة علیها ولوجدنا هذا الجود لنا
ان یکون من سلف من الانبیاء ما کان یبعثه الا لاجل الدعاء الی الزنا والسرقة
وعبادة الاوثان والاصنام • وتعظیم اتخاذ الکفار والاستخفاف بحرمة
الانبیاء والاولیاء والصالحین • ولجاز ان یامرنا بکفران النعم وقطیعة
الارحام وذم الحسن ومدح القبیح الی غیر ذلک من الامور التی لا یجوز نسبتها
الی الله تعالی ولا الی انبیائه فتعالی الله عما یقولون علوا کبیرا • ما اشنع
ما قالوه واسخف ما ارتکبوه • الالزام العاشر
لو خلق الله الظلم والجور والفساد لجاز وصفه بانه ظالم وجائر وفاسد
وانما جاز ذلک لامرین • اما اولا فلانه لا معنی للظالم الا فاعل الظلم ولهذا
لا یجوز اثبات احدهما ونفی الاخر • وفی هذا دلالة علی ان معنی قولنا ظالم

ليس الا فاعل الظلم • واما ثانيا فلانه متى فعل العدل سمي عادلا فهكذا يجب متى
فعل الظلم ان يسمى ظالما • ويلزم الا يسمى العبد ظالما ولا جائرا لانه لم يفعل
شيئا من ذلك وهذه الاوصاف انما تجري على الفاعلين • فيلزم ما قلناه
وانما قلنا انه متى فعل العدل سمي عادلا فيجب متى فعل الظلم سمي ظالما فلانهما
سيان في اصل الاشتقاق ومستويان في معقوله وحقيقته فما وجب في احدهما
يجب في الاخر • وفي ذلك حصول مقصدنا بهذا اقوى ما يتوجه عليهم من الالزامات
وقد استقصاها قاضي القضاة في المغني وفيما ذكرناه هاهنا مقنع وكفاية عما سواه

واذ قد فرغنا عن ذكر الالزامات

المتوجهة عليهم في القول بكونه تعالى خالقا لافعال العباد فلنذكر الا
فحامات الحادثة بينهم وبين شيوخ الكلام من العدلية الدائرة في مجالس
المناظرة ومواطن الخصام والمحاورة ليتحقق الناظر انهم من عقيدتهم على [illegible]
وفيما ذهبوا اليه على وجل وقلقال • فليس لهم ما يجدوا فيه من المسائل وعا
عليهم جوابه وحلها خمسة • **الافحام الاول** يحكى عن الشيخ ابي الهذيل
انه ناظر حفصا في مجلس المأمون فقال له ابو الهذيل يا ابا عثمان هل تعرف
الا الله او ما خلق فقال لا اعرف الا هذا فقال له فهل غضب الله لا بد الله
فقال لا قال فهل غضب لانه خلق قال لا فقال ابو الهذيل فهاهنا ثالث غير ما قلتما
فانقطع وكان ابو اسحق • النظام يحضره فلقنه الكسب فالتفت اليه
وقال انما غضب الله لاجل الكسب ليس غير الله وما خلق فانقطع مرة ثانية
فقيل للنظام لم لقنته الكسب • فقال حسبت ان يقول كان لي ان اقول
ذكرى وعلمت ان ابا الهذيل لا يعجزه الجواب • فاحببت ان يكون انقطاعه

تعالى ابو الهذيل

مرة واحدة

مرة واحدة •

الافحام الثاني يحكى عن

الشيخ ابي علي الجبائي انه ناظر شيخا من شيوخهم يقال له
صقر فقال له ايها الشيخ اتقول ان الله تعالى يفعل العدل قال نعم •
قال افتسميه لفعله للعدل عادلا قال نعم • قال افتقول بانه يفعل
الظلم قال نعم • قال افتسميه لفعله للظلم ظالما قال لا قال فهل
من فرق بينهما فانقطع ولم يدر ما يقوله ولا مرة فجعل اصحاب صقر يرفعون
اصواتهم ويكررون اللغط كما يحكى وصيحة سمعهم • فقال لهم صقر شاهت
الوجوه ما تعطونيا وهذا الصبي يلعب بنا وابو علي يومئذ غلام حدث
السن لم ينبت وجهه شعره •

الافحام الثالث يحكى عن

ابي اسحق النظام انه دخل يوما وكان من رؤساء المجبرة وهاشم والنظام
يومئذ صبي صغير فاحضره بعض اصحابه ويعلمهم كيفية المناظرة لاهل
العدل فقال لا تحاجوهم بالقرآن فان كله لهم ولكن عليكم بالقياس فقال
النظام فقلت ايها الشيخ انك نهيتنا عن محاجة القوم بالقرآن وعلمت انه لهم
وامرتنا بالمحاجة بالقياس • وقد رأينا الرجل يكون على القول برهة من الدهر
ومدة من الدهر ثم يرجع عنه الى ضده ويعتمد قياسا آخر فكيف ترى الامر
امر كيف يصنع فغضب الشيخ وقال من ادخل علينا هذا الصبي اخرجوه •

الافحام الرابع يحكى عن ثمامة بن الاشرس

انه حضر يوما في مجلس المأمون فناظره بعض شيوخ المجبرة فقال انتم تزعمون
ان الجهود المدح طريقكم الى الكم فاعلون وكيف يكون هذا طريقا على زعمكم
وانتم تحمدون الله تعالى على الايمان وهو مع ذلك من فعلكم فقال له ثمامه

اما لا نجد الله على الايمان كما ذممت وانما هو يحمد نا عليه فانقطع السايل
ولم يجب فقال له غلامه شعب المسله فسهلتها • الافحام الخامس حكي
عن امير المؤمنين الهادي عليه السلام • انه لما فتح صنعا قصده قوم
للمناظرة وكان الغالب عليهم في ذلك الزمن الجبر فاقبلوا عليه
حين انصرف من الصلاة • وقالوا انا نحب ان نجري بيننا وبين امير المؤمنين
شي من الكلام في مسايل الخلاف • فقال عليه السلام ليكون الكلام وجيز
وكان قد قلدوا المناظره شيخا لهم مشارا اليه فيهم فاقبل على الهادي عليه
السلام • وقال اخبرني عن المعاصي فقال له الهادي ومن لعاصي فانقطع
السايل ولم يحب شي فانظر الى هذا الجواب الوجيز ما اقله في
حجمه وادله على الفوايد واقطعه لشغب الخصم على قرب • وكم نسيح
الكلام منهم من مقام محمود ومجمع مشهود يقطعون دابرهم ويستاصلون
شاقتهم بالادلة القاهرة والالزامات الباهرة فهذا ما اردنا ذكره
من نبات الالزامات والافحامات المتوجهة عليهم وبالله التوفيق •

الفصل الثالث في ذكر شبههم

والانفصال عنها • اعلم انما يوردونه نصره لمذهبهم في كون الله
خالقا لافعال العباد من عمهم مختلف وجوه تعلقهم به فمنها ما يتعلقون به
من جهه الداعي ووجوبه عنده • ومنها ما يتعلقون به من جهه الادله العقليه
على استحاله كون الواحد منا محدثا لافعاله • ومنها ما يتعلقون به من
جهه الادله النقليه على كون الله تعالى خالقا لافعال العباد • ومنها
ما يتعلقون به من جهه الكتب • فهذه وجوه اربعه هي اقوى ادلتهم فيما

يتعلقون به ونحن نورد لكل واحد واحدا • ونبين بطلان تعلقهم بمشيئة
الله وعونه وسدادها شبهه الداعي فهيها معظم العوض وعليها تعويل
المحققين منهم •

النوع الاول ما يتعلقون به

من جهه الداعي وتقريره ما قالوه فيها هو ان العبد اذا تحرك يمنه فاما ان
يقال بانه كان يمكنه ان يتحرك يسره بدلا عن تحركه يمنه او يقال بانه لا
يمكنه • فان قلنا بانه لا يمكنه حال ما تحرك يمنه ان يتحرك يسره فقد
عرفنا من الجبر • وصح ان العبد لا يمكنه الفعل والترك • وان كان
يمكنه ان يتحرك يسره في حال تحركه يمنه فحصول وجود احدى الحركتين عنه
دون الاخرى • لا يخلو اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح فمحال ان
ذلك لغير مرجح لان ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح محال واستحالته
معلومه بالضروره • وان استدعى مرجحا لحصول ذلك الفعل عند وجود
ذلك المرجح اما ان يكون واجبا او جايزا ومحال ان يكون جايزا والا
لاستدعى مرجحا اخر لانه يجوز حصوله ويجوز خلافه وان كان حصوله
واجبا فذلك المرجح لا يخلو اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل
العبد ومحال ان يكون من فعل العبد لان الكلام في كيفيته فاعليته لذلك
المرجح كالكلام في كيفيته فاعليته لذلك الفعل فيحتاج الى مرجح ومرجحه
الى مرجح الى غير نهايه وهذا محال • وان كان من فعل الله تعالى
فحينئذ يكون فعلنا واجب الحصول عنده حصول فعل من جهة الله تعالى
وعند هذا لا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك لان ما كان
واجب الحصول استحال خلافه • وهذا هو المطلوب بكون الواحد منا

مجبوراً على فعله غير مخير بين الفعل والترك فهذا المحض ما ذكره في النهاية • ولنا في الجواب عن هذه الشبهة مقامان •

المقام الاول انا نقول ان هذا الا

ستدلال الذي قررتموه على استحالة فاعلية العبد هو فاسد الوضع فيجب رده وبيانه انه استدلال على فساد ما علم صحته بالبديهة لانا قد قررنا فيما سبق ان فاعلية العبد معلومة بالضرورة واستظهرنا على كون العلم بها ضرورياً بتلك الاستظهارات التي حكيناها عن الشيخ ابي الحسين • فما ذكرتموه من هذه الحجة التي اوردتموها ان كانت غير قادحة في ذلك فلا حاجة بنا الى تكلف الجواب عنها لانها غير قادحة فيما قلناه • وان كانت قادحة فيما علم صحته بالضرورة فهي ايضاً لا تستحق جواباً لان القدح في العلوم الضرورية محال لا تسمع كما ان شبه السوفسطائية لما كانت واردة على العلوم الضرورية لا تستحق جواباً فكذلك هذا لا تستحق كلامكم جواباً • فهذه هي طريقة الشيخ ابي الحسين واصحابه في دفع هذه الشبهة وهذا هو المختار في دفع ما يوردونه على كون العبد فاعلاً من الشبهة وقد قررنا الغرض للمجبرة في انكار هذا العلم الضروري فلا وجه لتكريره • المقام الثاني هو انا نسلم لكم ان العلم بكون العبد فاعلاً ليس علماً ضرورياً كما هو مذهب جماهير المعتزلة وقد حكيناه عنهم واوضحناه فيما مر ونتكلم على الجواب عما ذكرتموه في هذه الشبهة ونسلك مسالك ثلاثة •

المسلك الاول انا نقول ان

غاية ما في تقرير هذه الشبهة ومعتمدكم فيها هو ان القادر عند فعله

لاجل مقدوره لا بد له في صحة كونه فاعلاً لاحدهما من حصول مرجح ونحن لا نسلم ذلك وبيانه بوجهين • **احدهما** من حيث الحقيقة وحاصله هو ان حقيقة القادر ومفهومه هو من يكون متمكناً من الفعل والترك فلو وقف كونه فاعلاً او تاركاً على مرجح يخرج عن كونه قادراً لانه متى حصل ذلك المرجح وجب حصول الفعل لا محالة • ومتى لم يحصل ذلك المرجح استحال حصول ذلك الفعل فاذن لا ينفك عن الوجوب في كلا حالتيه فبطل ان يكون فاعلاً في شيء من الاوقات وهذا محال • فثبت ان توقف صدور الفعل من جهة القادر على حصول مرجح يقدح في معقولية القادر وحقيقته فيجب ان يكون باطلاً • **وثانيهما** من حيث الحكم وهو ان الهارب من السبع اذا اعترض له طريقان متساويان بالاضافة الى مقصوده من جميع الوجوه فانا نعلم بالضرورة انه يسلك احدهما دون الاخرى الا لمرجح • وهكذا نقول في الجائع اذا قدم اليه رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يأكل احدهما من غير مرجح • وهكذا القول في من خير بين دينارين متساويين في جميع وجوههما وصفاتهما فانه يأخذ احدهما ولا داعي حصول مرجح فثبت بما ذكرناه ان القادر لا يتوقف فعله لاحد مقدوريه على الاخر على مرجح وبطل ما زعموه •

المسلك الثاني هو انا سلمنا

ان القادر محتاج في فعله لاحد مقدوريه الى مرجح كما هو مذهب الشيخ ابي الحسين واصحابه وهو المختار كما سنقرره في فصل مفرد بعون الله • فلم زعمتم ان حصول الفعل عند ذلك المرجح لا بد ان يكون واجباً ولم لا يجوز ان يقال ان له اولوية بالوجود من غير ان يكون واجباً وبيانه بوجهين •

الوجه الأول من حيث التحقيق وهو أن القادر لما كانت نسبة قادريته
إلى أحد مقدوريه كنسبتها إلى المقدور الآخر على سواء فالجرم لم يترجح
أحدهما على الآخر إلا لمرجح من قصد وداع لكن نقول ذلك الترجيح لا ينتهي
إلى درجة الوجوب فإن الفعل لا نالي أسباب وواسطة بين التساوي في القدرة
ولا وجود واحد منهما من غير ترجيح وبين التعين في حق أحدهما فيحصل على جهة
الوجوب وتلك الواسطة هو أن يكون أحد الجانبين له أولوية بالوجود من
الأخرى وتلك الأولوية غير منتهية إلى درجة الوجوب • وبيان هذا
أنا نعلم بالضرورة أن العقلاء يستحسنون ذم الفاعل للقبيح ويمدحونه
على تركه عند دوام داعيته إليه • ويستحسنون مدح الفاعل للواجب ويذمونه
على تركه عند توفر داعيته إليه • ويستحسنون الأمر والنهي فلولا علمهم
الضروري بكونه متمكنا من الفعل والترك لما استحسنوا ذلك ولهذا
فإنهم لا يذمون المرمي من شاهق على نزوله ولا يمدحونه عليه ولا يكون
متعلقا للأمر والنهي لما كان حاصلا على جهة الوجوب بحيث يستحيل
خلافه • وهكذا نقول في من ألجئ إلى فعل شيء أو تركه فإنهم لا يمدحونه ولا يذمونه
على ما ألجئ إليه من فعل أو ترك لما كان وقوعه على وجه له شبه بالأمور
التي يستحيل خلافها ويكون حصولها واجبا لبلوغ داعية الإلجاء إلى حد لا يمتنع معه
من حصول ما ألجئ إليه • فلهذا كان مشبها بالواجب الذي يستحيل خلافه
فثبت بما ذكرناه أن الفعل لو كان واجبا عند حصول الداعية يستحيل
خلافه • لما تقرر استحسان ما ذكرناه في العقول فلما تقرر دل على
ما قلناه من حصول الأسباب • وهذا هو الذي نريده بالأولوية •
الوجه الثاني من حيث المعارضة وهو أن نقول إن كان

ماذكرتموه

ما ذكرتموه من وجوب الفعل عند الداعية يقدح في فاعلية العبد ويبطلها
فهو بعينه أيضا يقدح في فاعلية الله تعالى ويبطلها • وبيانه أن صدور
الفعل عن قادرية الله تعالى إما أن يتوقف على حصول مرجح أو لا يتوقف
فإن لم يكن متوقفا كان مثله في فاعلية العبد وإن توقف على حصول مرجح
فحصول ذلك الفعل عند المرجح لا يخلو حاله إما أن يكون واجبا فإن كان
واجبا كان حصول الفعل واجبا من جهة الله وهذا يبطل الاختيار
في حق الله ويؤدي إلى القول بالفلسفة وهو القول بالموجب وخروج
عن الدين ومثل هذا لا يقول به مسلم • وإن لم يكن واجبا حصول الفعل
عند المرجح بل يكون له أولوية بالوجود من غيره • فلم لا يجوز مثله في فاعلية
العبد ولما أجابوا به واعتذروا عنه في فاعلية الله تعالى فهو عينه
وجوابنا في فاعلية العبد من غير فرق بينهما • والعجب
من مناقضة صاحب النهاية كلامه في هذه المسألة بعينها فإنه ذكر
في باب التوحيد حين حاول دفع شبهة الفلاسفة حيث زعموا أن وجود
العالم حاصل في الأزل مع باريه وأنه يستحيل تخلف وجوده عن وجود
فاعله وهو الله تعالى • فقال ذكر المتألهين أنه لا خلاص عن هذه الشبهة
إلا بالقول بأن الفاعل المختار لا يفتقر في ما به فيما يرجح فعله إلى وجود
مرجح أصلا • وذكر أن بديهة العقل قاضية بذلك لغني ما سحا له
حاجته إلى مرجح • ثم لما وصل إلى خلق الأعمال من هذا الكتاب • زعم
أن حصول الفعل من جهة القادر لا بد له من مرجح بالضرورة وأن وجود
الفعل عند حصول ذلك المرجح واجب الحصول بالضرورة فانظر كيف ادعى
الضرورة على الفلاسفة في أن القادر لا يحتاج في حصول فعله إلى مرجح

ثم ادعى الضرورة على المعتزلة في كون القادر محتاجا الى وجود مرجح وكيف
صارت الفاعلية مقتضية بحصول المرجح في احدى الصورتين دون الاخرى
فهذا تناقض بين ومدافعة ظاهرة • فتحصل من مجموع كلامنا في هذا
المسلك ان القادر لا بد له في حصول احد مقدوريه من مرجح وان حصول
ذلك الفعل عند وجود المرجح يكون وجوده اولى من عدمه لاجل الداعية
وهذا هو الذي نريده بالاولوية • لا يقال ان تعويلكم في هذا المسلك
على الاولوية وهي باطلة • وبيانه هو ان عند حصول تلك الاولوية لا يخلو
حال الفعل اما ان يمتنع وجوده عقلا وهذا محال لانه لو امتنع وجوده
لم يوجد اصلا فضلا عن ان يقال وجوده اولى • وان امتنع عدمه عقلا
فهو واجب الوجود لا محالة لان كل ما امتنع عدمه فوجوده واجب بلا
مرية وان لم يمتنع وجوده ولا عدمه كان جائزا ممكنا فلو وجد والحال
هذه لكان مرجحا من غير مرجح وانه محال • لانا نقول هذا فاسد فان
ما ذكرتموه من هذا التقسيم ليس بحاصر فانا نقول ان وجود الفعل عند
حصول ذلك المرجح ليس ممتنع الوجود كما زعمتم • اذ لو امتنع وجوده لكان
وليس ممتنع العدم اذ لو امتنع عدمه لكان واجبا وليس جائز الوجود والعدم
اذن لا احتاج الى مرجح اخر بل هاهنا قسم رابع لا يمتنع منه العقل كما قررناه
فيما سبق وهو ان يكون بالوجود احق منه بالعدم وهذا هو الذي نريده
بالاولوية فان ارادوا بقولهم انه يجب وقوع الفعل عند الداعية
هو ان له اولوية بالوجود كما ذكرنا فهذا اجيب ونحن لا ننكره وان ارادوا
انه يستحيل خلافه كما نقول في وقوع الاحراق عن النار ووقوع الهوي
عن الثقل فهذا خطأ • لانه الحاق المختار بالموجب والتسوية بينهما

والداعية

والداعية قاضية بالفرق بينهما فهذا محض ما ذكره الخوارزمي في نفي
الاولوية في المعتمد •

المسلك الثالث

وهو الغاية في التحقيق مذهب الشيخ ابي الحسين وهو الذي نختاره
وتقريره ما ذكره • وهو انا نقول ان للفعل جهتين احدهما جهة التصحيح
وثانيهما جهة الوقوع • فالجهة الاولى هي القادرية فانها مصححة للفعل
بمعنى انه يجوز وقوعه ويجوز لا وقوعه • والجهة الثانية هي المرجحة وهي
الداعية فانها موجبة لحصول الفعل ووقوعه واذا كان الامر كما ذكرنا
فحصول الفعل صحيح الوقوع بالاضافة الى القادرية واجب الوقوع بالاضافة
الى الداعية • ولسنا نريد بقولنا انه يجب حصول الفعل بالاضافة
الى الداعية هو ان الداعية هي المؤثرة في وجود الفعل ووقوعه فهذا
فاسد وانما نريد ان وجوده مضاف الى القدرة وللداعية حظ الحث
والبعث على الفعل وبعد توفر الداعية الى الفعل وعدم المعارضة
لها يجب وجود الفعل لا محالة • فهذا محصول كلام الشيخ ابي الحسين
وهو مسلك دقيق يدرك بالذوق الصافي عن شوائب الملاحدة • والفرق بين
ما ذكره ابو الحسين في هذا المسلك وبين الذي ذكره الخوارزمي في المسلك
الذي قبله هو ان الخوارزمي لم يلتزم وجوب وقوع الفعل عند الداعية •
وانما عول على الاولوية لا غير • واما ابو الحسين فقد التزم الوجوب
بالاضافة الى الداعية فقط • واما الاختيار فهو باق بالاضافة الى
القدرة • فهذا تحقيق الجواب عما ذكره صاحب النهاية في هذه الشبهة وانما عول
عليها لما راى ضعف ما تعول عليه اصحابه من الاشعرية في الكتب فاعتمد ما

عنه فيحا الداعي وقد حصل الجواب عما ذكره والحمد لله •

النوع الثاني ما يتعلقون به من جهة الأدلة

العقلية على استحالة كون الواحد منا محدثا لأفعاله وموجدا لها وقد تمسكوا
في ذلك بشبه ست • الشبهة الأولى قولهم لو كان الواحد منا محدثا
لتصرفه وموجدا لفعله كما زعمتم • وقد تقرر ان معقول الحدوث في الذوات
واحد • وكان يلزم اذا كان حدوث الحركة والصوت متعلقا بنا ان
يكون حدوث الجوهر والسواد متعلقا بنا لا محالة لان الحدوث في احدهما
كالحدوث في الآخر • فلما علمنا استحالة تعلق حدوث الجوهر والسواد
بقدرنا علمنا استحالة تعلق حدوث الحركة والصوت بقدرنا ايضا
ووجوب اضافة حدوثهما الى قدرة الله تعالى وهذا هو مطلوبنا •

والجواب من وجهين • اما اولا فلان وجود الشيء عندنا
هو نفس ذاته فلا يلزم اذا تعلق بنا حدوث الحركة والصوت ان يتعلق بنا
حدوث الجوهر والسواد لان حقيقة احدهما مخالفة لحقيقة الآخر فلا يلزم
ما ذكرتموه وانما يلزم من يقول بان الوجود حالة زائدة على ذات الموجود
وهم اصحاب ابي هاشم فانهم زعموا ان الوجود حالة وانها متماثلة في الذوات
ايضا • فلهذا اتجه عليهم هذا السؤال • واما ثانيا فهو انا سلمنا ان الوجود
حالة زائدة على ذات الموجود وانها متماثلة ولكن نقول الحدوث ليس علة في
تعيين الحاجة الى محدث معين وانما هو دلالة على انه لا بد من محدث على الاطلاق
ثم تعيين المحدث نظر مستأنف فمن كان خارجا عن مقدورنا فهو متعلق
بقدرة الله تعالى • ومتى كان واقعا على قصدنا ودواعينا وجب ان يكون من فعلنا

فبطل

فبطل ما توهموه •

الشبهة الثانية قالوا لو كان

الواحد منا محدثا لافعاله لوجب ان يكون عالما بتفاصيل ما احدثه لان الاحداث
اذا كان متعلقا به وجب ان يكون عالما لا يصح منه ايقاعه واحداثه كما ان الله
تعالى لما كان الاحداث متعلقا بقدرته وجب ان يكون عالما بتفاصيل ما
احدثه فلما استحال ذلك في حقنا استحال تعلق الاحداث بقدرتنا ووجب اضافته
الى الله تعالى •

والجواب من اوجه ثلاثة اما اولا فلانا نقول
انما وجب في حق الله تعالى ان يكون عالما بتفاصيل ما احدثه ليس لكونه
محدثا فقط • فلا يلزم ما ذكرتموه وانما وجب ذلك في حقه لانه عالم لذاته ومرجع
العالم للذات لا يختص ذاته بمعلوم دون معلوم فثبت ما قلناه • واما
ثانيا فلانه انما يلزم ان يكون عالما بما يحتاج اليه الفعل اليه في نفسه من العلم
بحقيقته وكونه موديا الى النفع ودفع الضرر فاما ان يكون عالما بجميع
الكيفيات والجهات فلا يلزم ولو كان العلم بالتفاصيل شرطا في احداثه لا
ستحال منا احداث لاستحالة ذلك في حقنا • واما ثالثا فنقول انه الواحد
موجد … ولا يلزم ان يكون عالما بتفاصيله فجملة ان يكون موثرا في
الحدوث ولا يكون عالما بتفاصيله كما زعموه •

الشبهة الثالثة قالوا لو كان

الواحد منا محدثا لافعاله لكان يجوز في حقه انه اذا احدث فعلا من
الافعال المحكمة كما لو صنع ثوبا من ديباج او نقش نقشا في لوح او وجد كتابة بديعة
ان يفعل ثانيا مثل ما فعله اولا لان القادر على الاحداث التي يجب ان يكون قادرا
على احداث مثله • فلما علمنا استحالة ذلك منا دل على ان الاحداث لا يتعلق بقدرة
الواحد منا وانما الاحداث حاصل بقدرة الله • **والجواب**

من وجهين • اما اولاً فنقول انما نعتبر ذلك في حق الواحد منا ليس لان الاحداث
لا يتعلق بقدرة الواحد منا كما زعمتم بل نقول انما استحال ذلك وتعذر في اكثر
الافعال لفقد العلم بكيفية الاحداث • فلما تعذر ذلك لاحد لم يمكن ان
يفعل انسان مثل ما فعله اولاً ولهذا فانا نقول لو خلق الله فيه العلم بذلك لا
مكنه احداث مثله من جميع الوجوه • واما ثانياً فلان ذلك قد يتفق في بعض
الافعال نحو العلم والارادة والاعتقاد والظن فان الواحد منا اذا اراد
الاستمرار على هذه الامور فانه يوجد في الوقت الثاني مثل ما اوجده في الوقت
الاول من غير زيادة ولا نقصان فبطل ما قالوه •

الشبهة الرابعة قالوا لو كان

الواحد منا محدثاً لافعاله وقادراً على احداثها لكان قادراً على اعادتها
كالقديم تعالى • فانه لما كان قادراً على احداث افعاله كان قادراً
على اعادتها لان الاعادة هي فرع من الاحداث فاذا كان قادراً على احداث
افعاله ابتداء من غير تخلل اعدامها كان قادراً على احداثها مع تخلل اعدامها
والجواب انهم اعتمدوا في تقرير هذه الشبهة على العكس وهو من اضعف
الحجج الفاسدة فاعتمدوا من ثبوت كون القديم تعالى قادراً على الاعادة عدم
كون الواحد منا قادراً على الاحداث وهذا فاسد فان للخصم ان يقول انما
اعترفت بالحكم وهو كون القديم تعالى قادراً على اعادة افعاله لان الاعادة
في حقه لا تؤدي الى المحال • فلهذا قضينا بخلاف قدرة الواحد منا
على الاعادة فانه يؤدي الى المحال فلهذا منعناه منه • فان صحت هذه العلة
بطل القياس لان الاعادة تؤدي الى المحال • والاحداث لا يؤدي الى المحال •

وان

وان بطلت هذه العلة بطل الحكم وجوزت قدرة الواحد منا على
الاعادة فاذن حاصل ما قالوه في هذا القياس متردد بين منع الحكم •
وطرد الفارق وعلى كلا الوجهين يبطل هذا القياس • وقد ذكرنا
فساد هذه الطريقة في اول الكتاب فلا نطول بعدها الكلام هاهنا •

الشبهة الخامسة قالوا قد ثبت

ان حدوث بعض الحركات والاعتمادات من جهة الله تعالى يكون
دلالة عليه فلو كانت حادثة من جهتنا لبطلت دلالتها عليه وهذا
كما نقوله في حركة الريح والاشجار والاعتمادات التي في الجبال وا
فانه يمكن ان يستدل بها على الله تعالى من جهة حدوثها فلو كان الحدوث
متعلقاً بقدرتنا بطل كون هذه دلالة على الله تعالى • وقد تقرر انها دالة
عليه فبطل اضافة الحدوث الى قدرتنا • والجواب ان ما يكون دليلاً
على الله تعالى من الامور الحادثة على وجهين • احدهما ان يكون الله
الله تعالى مختصاً بالاحداث والايجاد وهذا نحو الجواهر والاجسام والطعوم
والروائح وغيرها • وثانيهما ان يكون مشاركين للقديم في القدرة عليه
لكنه يقع على وجه لا يمكن وجوده على ذلك الوجه الا من جهة الله تعالى •
وهذا نحو الكلام الموجود في الهوى والحجر فان احداث الكلام لا يتأتى من جهة
الواحد منا الا بواسطة اللسان وما يشكل شكله • وهكذا القول
في حركة الريح والشجر فانها واقعة لا بمماسة لمحلها وهذا لا يتأتى الا من الله
فلهذا كانت دلالة عليه فثبت بما ذكرنا ان الحدوث وان كان مقدوراً
لنا في هذه الامور فلا يخرج عن ان يكون دلالة على الله تعالى على الوجه

الذي حققناه فبطل ما توهموه ● **الشبهة السادسة**
قالوا قد تقرر ان حدوث الاجسام حاصل من جهة الله تعالى ومتعلق
بقدرته وانما كان متعلقا به لانه مقدر محدود بالجهة والمكان والمقدار
وهذا يوجب ان تكون افعال العباد حادثة من جهة الله تعالى لانها مقدرة
بحدوده لها ابدا وانتهاء ومخصوصة بوجوه دون وجوه فيجب اضافة حدوثها
الى الله تعالى وهذا هو مطلوبنا ● والجواب انا نقول لم زعمتم ان اضافة
حدوث الاجسام الى الله تعالى انما كان لانها مقدرة بحدود [بحدوثه] ومقادير حتى
يلزم مثله في افعال العباد بل نقول انما وجب اضافة حدوث الاجسام
اليه لانها متعلقة به ولا نقدر عليها الا هو بخلاف افعالنا فانها متعلقة
بنا وحاصلة على حسب قصدنا ودواعينا فلهذا كنا محدثين لها وفاعلين ●
فبطل ما تعلقوا به من هذا النوع ووضح انا قادرون على ايجاد افعالنا
وتصرفاتنا ● **النوع الثالث ما يتعلقون به**
من جهة الادلة النقلية على ان الله تعالى هو المتولي لايجاد هذه الافعال
وخالق لها ● وقد تمسكوا بآيات من كتاب الله تعالى ● توهم ان الله تعالى
خالق لافعال العباد ونحن نذكرها ثم نذكر وجه الانفصال عنها بمشية الله
تعالى ● من ذلك قوله تعالى ● الله خالق كل شيء قالوا وهذا عام في كل ما يقع
عليه قولنا شيء ولا شك ان افعالنا من جملة الاشياء فيجب ان يكون الله خالقا
لها ● ومن ذلك قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ● قالوا وهذا نص
صريح في ان الله خالق لافعال العباد ● لان ما هاهنا في موضع نصب
عطفا على الضمير ● في قوله خلقكم فاذا كانوا مخلوقين فاعمالهم ايضا

مخلوقة

مخلوقة وهذا هو مطلوبنا ● ومن ذلك قوله تعالى الله الذي خلق
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وهذا استيعاب وحصر
المخلوقات ولا شك ان افعال الخلق كائنة فيما بين السموات والارض
فيجب ان تكون مثل السماء والارض في كونها مخلوقة لله تعالى ● ومن
ذلك قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ● وهذا عموم خاص
فيجب ان تكون افعال العباد داخلة فيه ● ومن ذلك قوله تعالى هل
من خالق غير الله ووجه الاستدلال بهذه الآيات انها وردت
موردا الانكار على من زعم ان ثم خالقا غير الله فلو كنا فاعلين
لافعالنا لكانت من خلقنا وقد منع منه القرآن فيجب القضاء ببطلان
كوننا خالقين لافعالنا ● ومن ذلك قوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر وهذا عموم خاص في كل شيء ● ومن ذلك قوله تعالى خالق كل شيء
ومن ذلك قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر قالوا فاذا كان
خالقا للسير وجب ان يكون خالقا لها اجمع لان الحال فيها واحدة
وهو ان الايجاد يستحيل تعلقه لغير الله تعالى ● ومن ذلك قوله تعالى
ونبلوكم بالشر والخير فتنة ● قالوا فالشر والخير كما يستعملان في
الخصب والجدب والصحة والسقم فقد يستعملان في الطاعة والمعصية
واذا كان الامر هكذا فظاهر الآية تقتضي ان الله تعالى فاعلهما وهذا
هو مذهبنا فثبت بما ذكرناه من هذه الآيات التي تلوناها ان الله خالق لافعال
العباد وفاعل لها ● **والجواب عما اوردوه من** هذه
الآيات يجري على منهجين احدهما جملي وثانيهما تفصيلي ●
اما المنهج الاول من حيث الاجمال ● فنقول انه لا يمكنكم مع التزام مذهب

الجبر وان الله خالق لافعال العباد الاستدلال بشي من المدارك النقليه والادله الشرعيه • وبانه من وجهين الوجه الاول ان الاستدلال بالشرع انما يصح ويمكن متى كنا قاطعين على صدق الله تعالى ومع القول بكونه خالقا لجميع القبائح وموجدا لها يجوز ان يكون كاذبا في جميع اخباره فلا يمكن الوثوق بشي من مخبراته بل يجوز ان يكون كاذبا ومعاذ الله لا حقيقة لها ومع تجويز كونها اكاذيب لا يمكن الاستدلال بشي منها • الوجه الثاني هب انا سلمنا انه تعالى صادق في جميع ما اخبر لكنا نقول اذا كان خالقا لافعال العباد وفيها القبائح جاز ان يكون مظهرا للمعجز على الكذابين اذ لا فرق في العقول بين قبيح وقبيح فلا فرق بين فعل الظلم وبين التلبيس والتعميه باظهار المعجزة على من هو كاذب ومع هذا التجويز لا يمكن الوثوق بشي من هذه الاخبار ولا نقطع بصدقها واذا كان الامر كما ذكرنا على مذهبهم فلا وجه للاستدلال بالادله الشرعيه ولا سبيل الى القطع بصحتها • ومهما انسد عليهم الاستدلال بالمسالك الشرعيه فلا معنى لايرادهم هذه الايات دلالة على ما زعموا •

المنهج الثاني من حيث التفصيل

وحاصله انا نورد لكل واحد من هذه الايات بما يبين انه لا متمسك لهم فيما طلبوه فلا فرح لهم فيما زعموه • والعلماء قد اكثروا من الكلام في الايات المتشابهه في الجبر وغيره وصنفوا فيه كتبا مفردة فلاجرم اقتصرنا على ما ذكروه غير ايراد شي منه وهو كتب التفسير احق من ايرادها فليطلعها من مواضعها فيه •

النوع الرابع في ذكر

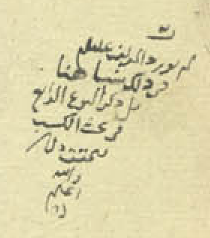
متعلقهم بالكسب • اعلم انا قد ذكرنا خلاف المجبرة في هذه الافعال في صدر الباب وذكرنا انهم ينقسمون الى فرق ونحن الان نذكر مقالاتهم ونوضح بطلانها وفساد ما يمشيه الله تعالى • فلاجرم رتبنا مذاهبهم على مقالات اربع •

المقالة الاولى مقالة المفيدة

من المجبرة وهم الجهمية فانهم زعموا انه لا تعلق لشي من هذه الافعال من حيث الفعليه وانما هي جاريه مجرى الصورة والهيئة وقالوا انه لا فرق بين الحركة الضروريه والاضطراريه • والزموا ان الله يفعل الطاعة في المطيع ويجعلها علامة لسعادته وانه يفعل المعصية في العاصي ويخلقها ويجعلها علامة لشقاوته • والزموا ايضا ان يجعل الالوان والاشكال علامات للثواب والعقاب • وان يكون الصحة والسقم من جهة الله تعالى علامات لدخول الجنة والنار • وقيل لهم ارايت لو خلق الله فيك حركة اضطراريه وفعلت حركة اختياريه هل تجد بينهما فرقا قال لا لانهما شيئان في كونهما حاصلين من جهة الله تعالى موجودين بقدرته فهذا تحقيق مذهب الجهميه في الافعال • واعلم ان هؤلاء على ما اتوه من الحماقة والتمويه من السخف كلامهم معقول مفهوم على ركته وبطلانه • وهم قد ادحوا من انفسهم ودكوا في الجهالة مركبا عظيما • وحينئذ يتوجه عليهم ما الزمناهم من الالزامات الفاحشة والامور الشنيعة ما لا قبل لهم به ولا يلتزمه مسلم ولا يرتكبه متدين وقد قدمنا تلك الالزامات فلا وجه لتكريرها واعادتها •

المقالة الثانيه

مقالة المتاخرين منهم كالاشعري وضرار وصم وحفص ومرغوث والنجار وغيرهم من طبقات المجبرة فان هؤلاء لما ان اوردنا الزام الجهميه وتوجه عليهم من الخلاف وبطلان الثواب والعقاب وفساد المدح والذم والامر



فالنبي وبطلان بعثة الانبيا وسقوط احكام الشريعة وغير ذلك من وجوه
الفساد عمدوا الى تعلق الكسب واسندوه الى الله وفي الحقيقة ليس له حاصل
ولا له حقيقة يمكن معقولها ويتوصل الى مفهومها كما تحققه عليهم
فانا نحقق الكلام عليهم لا نأتون فيه بتوة معتمع بعيله العقل وتقف
عنده • وهم يرون ما يلزمهم من التهجينات الفاحشة والتشنيعات
الواضحة يستندون الى الكسب • وهذه هي المراوغة الفاحشة والزيغ
الشديد والضلال البعيد • ثم هم فريقان فمنهم من يسوي بين المباشر
والمتعدي في كونهما كسبا للعبد وهو المحكي عن ضرار • ومنهم من فرق
بينهما • وقال اما المباشر فهو كسب للعبد واما المتعدي فلا
يتعلق بالعبد لا كسبا ولا احداثا وهم سائر فرق المجبرة • فهذا تحصيل
مقالة هؤلاء • والكلام عليهم يتوجه كون الكسب غير معقول في نفسه
ثم بيان بطلان ما جعلوه عمدة لهم في معقوله ثم بيان انه لو ثبت لكان باطلا
فهذه مقامات ثلاثة • نحصل الكلام معهم فيها •

المقام الاول في بيان كون الكسب

غير معقول في نفسه • ولنا فيه مسالك ثلاثة المسلك الاول انا
نقول ليس يخلو حال الكسب اما ان يكون من قبيل الاحكام والصفات
واما ان يكون من قبيل الذوات ومحال ان يكون من قبيل الاحكام
والصفات • لانه لو كان حكما او صفة لكان لا يخلو حالها اما ان يكون
من جهة الله تعالى او من جهة العبد • فان كان حصولها من جهة الله
فهذا هو صريح مذهب الجهمية وهم قد انكروه وابوه غاية الاباء • وان

حصوله من جهة العبد فهذا هو قول اهل العدل وهم لا يعترفون به
وينكرونه • وان كان من قبيل الذوات كانت هذه القسمة بعينها لان
حصولها ان كان من جهة الله فهو قول جهم لا محالة وان كان حصولها من جهتنا
فهذا هو قول اهل العدل وكلاهما لا يقولون به فبطل ما قالوه •

المسلك الثاني لو كان الكسب

معقولا في نفسه لكان لا يخلو المراد منه اما المفهوم في لسان اهل اللغة
او في العرف او في الشرع او في الاصطلاح فاذا عرى عن هذه الاوضاع
الثلاثة كان خبطا لان كل لفظة وضعت لمعنى فلا بد من افادتها الحقيقة
لاحد هذه المعاني • فاذا لم يكن مفيدة لها كان النطق بها عبادة لا
لا حاصل لها ولا فائدة تحتها • واما قلنا انه يستحيل ان يكون
المفهوم منها معنى لغويا لان الكسب في اللغة هو احداث فعل يجلب
منفعة او يدفع مضرة وهم لا يقولون بان الكسب حادث من جهتنا ولا يتعلق
حدوثه بنا • واما قلنا انه يستحيل ان يكون المفهوم منه معنى عرفيا
فلان معنى الكسب في العرف هو المال الحاصل بتصرف من التحصيل والاطماع
وهو مخصص للمال الموروث الحاصل عفوا من غير طلب • واما قلنا
انه يستحيل ان يكون المفهوم منه معنى شرعيا فلانه لا يعقل له معنى
في الشرع كالصلاة والزكاة • واما قلنا انه يستحيل ان يكون
المفهوم منه معنى اصطلاحيا بين النظار من المتكلمين فلان الامور
الاصطلاحية لا يمكن الاصطلاح عليها الا بعد كونها معقولة في
نفسها مفردة كانت او مركبة ولهذا فان الجوهر والعرض لما كانا
مفهومين في انفسهما معقولين امكن وقوع الاصطلاح فيهما على معان

ثلثه مفهومه بعضها النظار فيما يدور بينهم من المسائل الكلاميه
ويفهمون مقاصدهم فيهما ● وهكذا القول في الجسم وغير ذلك من الامور
الاصطلاحيه ● فثبت بما ذكرنا ان الشي لا يمكن الاصطلاح عليه الا
بعد ان يكون حقيقته مفهومه معقوله مركبة كانت او مفردة ●

المسلك الثالث لو كان الكسب

معقولا في نفسه لعقله العقلا فلما لم يعقلوه دل على استحاله كونه
معقولا ● وانما قلنا ان الكسب لو كان معقولا في نفسه لعقله العقلا
فلان سائر الفرق من الزيديه والمعتزله والخوارج والمرجيه وغيرهم
من فرق الاسلام يطالبون المجبرة في الازمان المتطاوله في تفهيم معنى
الكسب وبيان معناه ودواعي الكل متوفرة الى فهم ماهيته وبيان
معقوله اما المجبرة فلان جعلوه مذهبا لهم ويسندون اليه احكام
هذه الافعال من الامر والنهي والمدح والذم ● واما سائر الفرق
فليبطلوه بالاجلة ● ومعلوم ان كل هولا ما ادركوا له حقيقة
ولا حصلوا على مقصود فثبت بما ذكرنا ان العقلا لم يفهموا حقيقة
الكسب ● وانما قلنا انهم اذا لم يعقلوه فليس بمعقول في نفسه
فلان عدم معقوله اما ان يكون لاعتياصه على افهامهم ودقته
على عقولهم واما لانه ليس معقولا في نفسه والاول باطل لانهم قد
فهموا ما هو ادق منه ● وادخل في الغموض من المسائل الكلاميه
والعويصات الدقيقه فلما بطل هذا دل على انهم انما لم يفهموه لاستحاله
كونه معقولا في نفسه وهذا هو المطلوب فتقرر بما حققناه ان ما
ذكروه من لفظة الكسب عبارة فارغه ليس وراها معنى يمكن معقوله

فهذا الملخص ما ذكره اصحاب ابي هاشم في ابطال الكسب ●

المقام الثاني في بطلان ما جعلوه

دلالة على معقول الكسب ● واعلم انهم قد اوردوا امورا وتعلقوا بها
بزعمهم وجعلوها طريقا لهم الى معرفة الكسب فمنها ما اوردوه
على طريقة الحدود ● ومنها ما اوردوه على جهة الدلالة ونحن نورد
كلامهم على كلا الوجهين ونبطل ما زعموه فيهما ليتحقق الناظر
سقوط ما اتى به وبطلان كلامهم بعون الله تعالى ●

الوجه الاول فيما جعلوه طريقا الى معقول حقيقه الكسب من جهة
الحدود واقوى ما اوردوا في تعريفه امور خمسه ● فلنذكرها
ونبطل وجه فسادها ● **اولها** قولهم الكسب ما وقع بقدرة محدثه
وهذا التعريف خطا لامرين ● اما اولا فلانه لا اثر للقدرة عندكم
في الكسب لان حدوث الفعل حاصل بقدرة الله تعالى ● وليس يضاف
الى قدرة العبد والكسب ليس امرا زايدا على حدوث الفعل فيما له ان العبد
اثرت فيه فكيف يقال ما وقع بالقدرة وظاهر هذا التعريف يدل
على ان للقدرة اثرا فيه وهو باطل كما حققناه ● واما ثانيا فما تريدون
بقولكم ما وقع فان اردتم به ما حدث فهذا هو الذي نريده وان اردتم
ما الكسب فعن معنى الكسب سالناكم وهذا تفسير المجهول بما هو
ادخل منه في الجهاله فبطل ما عولوا عليه ● وثانيها قولهم الكسب
ما وقع باختيار الفاعل ● وهذا ايضا فاسد لامرين اما اولا فلان في
فعل الساهي والنايم الا يكون مكتسبا لانه غير واقع باختياره وليس

وهم لا يعقلون به ● واما ثانيا فما يعنون بقولكم ما وقع باختيار الفاعل
فان اردتم به ما حدث بداعية الفاعل لاجل قدرته فهذا هو الذي
نريده ويبطل قولكم ان حدوث الفعل متعلق بقدرة الله تعالى ●
وان اردتم ان وقوعه من جهة الله لكن العبد مختاره فهذا اخطأ
لانه يلزم في الحركة الضرورية ان تكون واقعة باختيارنا اذا اردناها
وهذا فاسد فانه ما واقعه سواء اخترناها او لم نخترها ● وما ثالثا
قولهم ان الكسب ما يجلب به نفع او يدفع به ضرر وهذا فاسد ايضا لان
النفع انما يطلب باحداث الفعل ودفع الضرر ايضا باحداثه والكسب
عندهم ليس امرا حادثا ولا هو مما يوصف بالحدوث ● فكيف يقال انه
يجلب النفع ويدفع به الضرر ● وايضا ليت شعري بما يجلب النفع ويدفع
الضرر هل باحداثه او باكتسابه فان قالوا باحداثه فهو الذي نريده
وان قالوا باكتسابه عاد السؤال عليهم ولا مخلص لهم عنه ● وايضا
فيلزم جريان الكسب في الافعال المتعدية فانما يجلب بها النفع ويدفع
بها الضرر بل هي الاغلب في جلب النفع ودفع الضرر وهم لا يقولون بذلك
ويتكرونها ● ورابعها قولهم الكسب معدوم معه قدرة وهذا هو الذي
يحكى عن الاشعري في تعريف ماهيته وهو فاسد لامور ثلاثة ● اما اولا
فنقول ان هذا الذي ذكرتموه مبني على ان هاهنا قدرة ولا طريق اليها على
مذهبكم لان الطريق الى القدرة انما هو صحة حدوث الفعل بواسطة
القادرية والحدوث متعلق بقدرة الله تعالى فلا يكون مضافا الى
القدرة فسد عليكم طريق اثباتها فان قالوا انا نستدل بالكسب
عليها ● قلنا انما يكون دلالة عليها لو كان امرا معقولا يضاف اليها

فاما اذا كان هو نفس حدوث الفعل فلا يكون طريقا اليها ●
واما ثانيا فيلزم اذا كان السواد حاصلا مع القدرة ان يكون كسبا لنا
وهكذا القول في الجسم وهذا فاسد ● واما ثالثا فمما يوردون بهذه
المعية ● فان اردتم ان الفعل حدث بجامعها فقد قلتم ان الحدوث
امر للقدرة وهذا هو مقصودنا وان اردتم ان الفعل صار كسبا لاجل
مقارنتها له عاد السؤال عليهم فيه ● وخامسها قولهم الكسب ما وقع
باختيار في محل القدرة وهذا خطأ لامور ● اما اولا فلان الكسب عندهم
لا حظ فيه للفاعل لانه واقع بالله الفعل اولا فلا معنى لتعلقه بالاختيار
واما ثانيا فيلزم في الحركة الضرورية اذا اردناها ان تكون كسبا لنا
وهم لا يقولون به فبطل ما اوردوه من هذا الوجه ولهم تعريفات للكسب
لا يعقلون بها شيئا من حقيقته وهي فاسدة ● ومن عرف غير ما ذكرناه هاهنا
هان عليه على القرب افساد ما يوردونه من ذلك ومناقضته ●
الوجه الثاني ما يجعلونه طريقا الى معرفة الكسب من جهة الدلالة
واقوى ما ذكروه من ذلك وجوه ثلاثة ● اولها الذي يدل على اثبات
الكسب انا وجدنا من انفسنا حركتين احداهما ضرورية غير متعلقة بنا ● والثانية
اختيارية متعلقة بنا فالتي هي متعلقة بنا ليس تعلقها بنا الا من جهة الكسب
لانها لو تعلقت بنا من جهة حدوثها لم يكن ثم تفرقة بينهما لان كل
منهما حركة حادثة ● فلما علمنا الفرق بينهما دل على ما قلناه وهذا
فاسد لان الحركتين اذا كانتا حادثتين من جهة الله تعالى ● واقعتين
على اصالته فلا معنى لقولكم ان احدهما اكتسابية والاخرى ليست
اكتسابية ● وثانيها قولهم الدليل على ان الكسب وجه يتعلق به القدرة

هو ان الشيء اذا جاز ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر ولا تنافي
بينهما ان تكون الحركة مخلوقة من وجه ومكتسبة من وجه آخر ولا تنافي
بينهما فيكون خيرا وشرا من جهة الله تعالى على الخصوص من جهة العبد
وهذا فاسد لأن ما ذكرتموه انما يصح ويتم اذا كان ما جعلتموه مقابلا
لوجه الحدوث معقولا يمكن اثباته ● فأما اذا كان غير معقول في نفسه
كما قررناه من قبل فلا وجه لهذا التقسيم ● ثم نقول وما وجه الجمع بين
العلم والقدرة حتى قلتم اذا جاز ان يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه آخر
جاز ان يكون يقدر عليه من وجه ويكتسبه من وجه آخر من غير علة
رابطة بينهما فإن جاز لكم هذا القياس يجوز ان يقال اذا علمنا الا
جاز ان يكتسبها كما ان هذا باطل فكذا ما قلتموه ● وثالثها
فالدليل الذي يدل على الكسب هو ان فعل العبد لا يخلو اما ان يكون من وجوه
ثلاثة ● اما ان يكون فعلا لله تعالى من جميع وجوهه وهذا محال لأنه
لو كان فعلا لله تعالى من جميع الوجوه لكان الله تعالى قد تفرد بفعل
القبيح ولا يجوز وصف الله بالتفرد على القبيح ● وأما ان يكون فعلا
للعبد من جميع وجوهه وهذا محال أيضا ● لأنه كان يلزم أن يكون
خالقا لفعله وموجدا له وهذا محال لأن الخلق والايجاد لا يتعلقان إلا
بقدرة الله تعالى فاذا بطل هذان القسمان لم يبق الا القسم الثالث وهو أن
يكون فعلا لله تعالى وللعبد من وجهين مختلفين فالحدوث مضاف الى الله
تعالى والكسب مضاف الى قدرة العبد فيكون حادثا من جهة الله ومكتسبا
من جهة العبد وهذا هو مطلوبنا ● وهذا فاسد من وجهين اما أولا
فلأنه انما يتعلق الحق في القسم الثالث اذا بطل القسمان الأولان ونحن

يحاذ

يحاذ احدهما وهو ان يكون حادثا بفعل العبد من جهته على جميع وجوهه
فهذا يلزم عليه ● فان قالوا يلزم ان يكون العبد مجبرا وخالقا لافعاله
وهو فاسد ● قلنا هذا هو الذي نذهب اليه واقمنا عليه البرهان
من قبل فلا وجه لالزامنا إياه مع التزامنا له ● وأما ثانيا فلأنه انما
يلزم من بطلان القسمين الاولين تعين الحق في الثالث اذا كان في نفسه
معقولا ويمكن اثباته فأما اذا كان لا يعقل في نفسه كما قررناه
كان باطلا ● ولهم شبه غير هذه ذكرها في اثبات الكسب ومن اطلع
على شيء من علم الكلام امكنه مناقضتها وافسادها فقد وضح لك بطلان
ما جعلوه طريقا الى معرفة الكسب من حيث التحديد والدلالة ●

المقام الثالث في بيان ان الكسب

لو كان معقولا في نفسه لكان باطلا بالدلالة ● اعلم
ان المجبرة من خصومنا يزعمون ان القدرة موجبة لمقدورها لا يختلفون
في ذلك واذا كان الامر هكذا فنقول لو سلمنا كون الكسب معقولا في نفسه
ممكن الاشارة اليه وتعقله العقلاء كما تقول فانه يستحيل فيه أن
يستند الى الامر والنهي والمدح والذم وسائر الاحكام الفعلية ●
وبيانه هو ان القدرة عندهم موجبة لمقدورها وحاصلة معها على جهة الوجوب
بحيث لا يجوز تأخره عنها وما كان هذا حاله استحال فيه ان يكون
مستندا للامر والنهي والمدح والذم وان يكون واقعا على قصد العبد
وداعيته لان ما كان واجبا استحال فيه هذه الاحكام ويصير الحال
فيما يفعله العبد كالمرمي من شاهق بالنزول فكما ان نزوله هذا لا يتوجه

في معناها وفسادها معقول له ولبست كمقالة اهل الكسب في المناقضة وعدم
المعقول • والمعتبر في فسادها وجوه ثلثة • **الوجه الاول**
لو كانت الصفة مضافة الى قدرة الله كاضافتها الى قدرة العبد للزم
من ذلك مقدورين قادرين ومقدور بين قادرين محال فاضافتها اليهما
محال • **وانما قلنا** ان الصفة الواحدة لو اضيفت اليهما للزم منه
مقدور بين قادرين فهو ظاهر لانا لا نعني بمقدور بين قادرين الا ان الصفة
الواحدة كما تضاف الى احدهما فهي مضافة الى الآخر • **وانما قلنا**
ان المقدور الواحد بين قادرين محال فلانه محال عندهم باتفاقهم •
ولما سنقرره من بعد بمشية الله فهذا ما نعول عليه اصحاب ابي هاشم
في بطلان مقالة هؤلاء • **الوجه الثاني** لو كان فعل العبد مضافا
الى الله تعالى كاضافته اليه للزم ان يكون الاحكام التابعة لفعل العبد
مضافة الى الله فيلزم ان يكون الله فاعلا للقبائح والمعاصي كفعل العبد
ويستحق الذم والملامة عليها كاستحقاق العبد ويلزم ان يكون الله
طائعا كالعبد لان الفعل مضاف اليه كما يضاف الى العبد من
غير زيادة ولا نقصان فيلزم ما قلناه • **الوجه الثالث**
ان فعل العبد لو كان مضافا الى الله تعالى كما يضاف الى العبد وقد
تقرر على مذهب هؤلاء ان القدرة موجبة لمقدورها لا يختلفون فيه فيلزم
ان يكون الفعل مضافا الى الله تعالى على كل وجوهه لان القدرة
اذا كانت موجبة وهي من فعل الله فالمقدور ايضا من فعل الله وعلى هذا
ان يكون الفعل مضافا الى الله من جميع الوجوه وحينئذ يلزمهم ما
الزمنا الجهمية من غير فرق فيما هو اقبح واعظم وادهى لم يتوجه

عليه لاجله مدح ولا ذم ولا يتعلق به امر ولا نهي لما كان حاصلا على جهة
الوجوب وتستحيل خلافه منه فهكذا القول في جميع افعال العبد فانها
واجبة من جهة الله تعالى في العبد • بل نقول ان الوجوب في حق العبد
ابلغ من حال المرمي من شاهق فان المرمي من شاهق ربما عرض له ما يمنعه
عن النزول فلا يمكن نزوله ويعدم لاجل العارض فاما القدرة فلا
يمكن ان يعرض لها عارض عن وجود مقدورها ولا يعقل عندهم اصلا
فيلزمهم بطلان المدح والذم وبطلان بعثة الانبياء وقبح التعبد بالشريعة
وتوجه هذا الالزام عليهم من وجهين • احدهما ان وجود الافعال من
جهة الله تعالى لان الايجاد لا يتعلق بقدرة العبد فيلزم ما ذكرناه
من هذه الامور الشنيعة • وثانيهما ان الكسب لو سلمنا انه جهة معقولة
فالقدرة ايضا موجبة له عندهم ولا شك ان القدرة من فعل الله تعالى
فيجب ان يكون الكسب ايضا من فعله • فقد وضح لك بطلان مقالة
هؤلاء الذين تعلقوا بعبارة الكسب وظهر بما حققناه انه لا حاصل
لها وانهم لم يذكروا لها معنى محققا بحسب معقوله واساسه فهذا
هو الكلام على القائلين بالكسب من متأخري المجبرة كما اوضحناه •

المقالة الثالثة

في مذهب الذين انفوا عن الكسب
واستحيوا عن التصريح بالجبر وستروا عن التعطيل بحبائله وهم فريقان
الفريق الاول الذين ذهبوا الى ان وجود الفعل صفة واحدة وان
هذه الصفة حاصلة بقدرة الله تعالى • وقدرة العبد وانها مستندة
اليهما جميعا وهذا المذهب بعينه يحكى عن عبد الملك الجويني صرح به
في كتابه النظامي ويحكى عن ابي اسحق الاسفرايني منهم وهذه المقالة

واعلم فهذا هو الكلام على هذا الفرق •

الفرق الثاني

الذين زعموا ان وجود الفعل مضاف الى الله تعالى لكن الذي
يضاف الى العبد هي حالة للفعل وصفة له وهي كونه طاعة او معصية
وهذا المذهب يحكى عن ابي بكر الباقلاني وهو الذي فيهم والمعتمد
فيهم مشاهيرهم ومعتمدنا في بطلان هذه المقالة وجوه ثلثة •

الوجه الاول

انا لا نسلم ان للفعل بكونه طاعة او معصية
حكما ولا صفة حتى يجعل متعلقا للقدرة وانما المرجع بكونه طاعة
الى ايجاد الفعل مطابقا لارادة الغير والمرجع بكونه معصية الى
ايجاد الفعل مع كراهة الغير من غير امر زائد على ما قلناه • فكيف
يقال بانه متعلق للقدرة • **الوجه الثاني** هب انا سلمنا ان للفعل بكونه
طاعة ومعصية حكما زائدا على وجوده ولكنا نقول ان هذه الاحكام
وان ثبتت فانما امور تابعة لوجوده فالنظر اولا في وجود الفعل
واسناده الى قدرة الله تعالى او قدرة العبد قبل النظر في هذه
الاحكام فانها فرع على الوجود ومرتبة عليه فلا معنى للنظر فيها
قبل النظر في وجود الفعل وتعليقه بالمؤثر في وجوده • **الوجه الثالث**
هب انا سلمنا ان القدرة مؤثرة في هذه الاحكام كما زعموا ولكنا نقول
الشيء لوجود عندكم متعلق بقدرة الله تعالى على الخصوص وهذا
الحكم وهو كونه طاعة او معصية بحسب اضافتهما الى قدرة العبد
وهي موجبة للعبد ذما عندكم لا محالة بكونه طاعة او معصية
بحسب اضافتهما الى الله تعالى لان فاعل القدرة هو فاعل لاثرها وحينئذ
يلزمكم الزيادة على خصمكم في الجبر فانه قال بالجبر من وجه واحد وانتم

قد لزمكم

قد لزمكم الجبر من وجهين • احدهما ان وجود الفعل متعلق بقدرة الله
تعالى وموجود بها • وثانيهما ان كونه طاعة ومعصية متعلق بقدرته
وهي موجبة لمقدورها فيكون الوجهان مضافين الى الله على زعمكم
ويلزم ان يكون الفعل مشتركا بين الله تعالى وبين العبد لانه
مضاف الى الله تعالى من حيث الوجود ومضاف الى العبد من حيث
كونه طاعة ومعصية فاذا كان العبد مستحقا للذم واللائمة على
فعله لزم ان يكون الله تعالى مستحقا لهذه الامور تعالى الله وتقدس
عن مقالهم وتنزه عن قبيح افعالهم •

المقالة الرابعة

مذهب صاحب الغاية ومحصول كلامه هو ان وجود الفعل متعلق بقدرة
الله تعالى ويستحيل تعلقه بقدرة العبد فان الامر والنهي
وسائر التكاليف انما توجه على العبد من حيث ان الله تعالى اجرى
العادة بان العبد اذا اختار الطاعة فان الله يفعل عقيب ذلك
الاختيار الطاعة واذا اختار المعصية فانه يخلق عقيب ذلك الاختيار
المعصية • وقال ان الاختيار صالح للضدين ونعني ان ترجيح العبد
لاحد متعلقي الارادة دون الاخر ليس امرا ثبوتيا حتى يلزم من اسناده الى
العبد الاعتراف بان قدرته مؤثرة في شيء فانه ليس امرا ثبوتيا وانما هو
امر سلبي فلا يحتاج الى مؤثر اذ لو كان امرا ثبوتيا لافتقر الى اسناد اخر
لا الى غاية وهذا محال فاذن المرجح به الى انه لم يتركه فلا يحتاج الى
امر يرجحه لما كان امرا سلبيا • واذن الى حاصل هذه المقالة الى الاعتراف
بامور ثلثة • اولها ان ايجاد هذه الافعال كلها متعلق بقدرة الله تعالى
وثانيها ان متعلق التكاليف والامر والنهي في حق العبد انما هو الاختيار وهو

صالح للضدين • وثانيها ان ترجيح الاضداد لاحد الضدين ليس امراً ثبوتياً
محتاج الى الاحداث اخر وانما هو امر سلبي فهذا محصول كلام الرازي
وتحقيقه كما قرره في كتابه النهاية • وانما افردنا مقالته بالذكر
ليطلع الناظر على مراوغته وجحده للحق ومناكرته وانه لم يأت بشيء
خلاف ما اتى به اخوانه من الجبرية وانما قصد التورية والالغاز والتعمية
والايهام بهذه الامور الواضحة لا يخفى على من له ادنى مسكة من العقل
وادنى تمييز فضلاً عمن يعد نفسه من فضلاء العلماء المتبحرين في علم الكلام وانت
اذا جمعت النظر في كلامه انكشف عن غير طايل ولا فايدة له ولا حاصل •
والكلام عليه بحسب ما اعرف به من هذه الامور الثلاثة مشتمل
على وجوه ثلثة • **اما الوجه الاول** وهو ان الايجاد متعلق بقدرة الله
في جميع الافعال فقد اسلفنا والحمد لله فيه قولاً بالغاً وتفصيلاً شافياً
لا خلاص عن عهدته الا بالمكابرة والجحود للضرورة والمناكرة وذكرنا ما يلزم
على خلافه من المحالات العظيمة • **واما الوجه الثاني**
وهو ان المدح والذم وسائر الاحكام العقلية كلها متعلقة بالاضداد •
فنقول له هذا اسقط اصلك الذي بنيت عليه واستنشقوا ذلك
عليه وهو عليه بالابطال لم يؤل في الحقيقة شرط حال • الذي قد زعمت
ان وجود الافعال كلها تعلق بقدرة الله تعالى دون قدرة العبد وان
الوجود يستحيل تعليقه بقدرة العبد فيلزم على هذا ان يكون وجود
الاضداد ايضاً متعلقاً بقدرة الله تعالى كسائر الافعال عندك فحينئذ
لا يحصل فعل للعبد على حال اصلاً فاذاً لا مخلص لك عن مناقضة كلامك
وحل ما اسلفته من عقايدك وابرامك • **واما الوجه الثالث**

وهو ان يرجح

وهو ان يرجح العبد لاحد متعلقي الاضداد ليس امراً ثبوتياً وانما هو امر
سلبي وهو انه لم يتركه • فنقول له لقد املت والحجج هدمت
القواعد وضججت بما تحكيه من مذهبك المابد ووردت الملام على الملك العلام
فليت شعري اذا كنت تزعم ان وجود الافعال كلها من جهة الله وحاصل
بقدرته ووجود الاضداد ايضاً متعلق بقدرة الله تعالى كسائر الافعال
وترجيح العبد لاحد متعلقي الاضداد ليس هو امراً ثبوتياً وانما هو سلبي فاذن
لا فعل للعبد ينسب اليه وانما هي افعال الله تعالى • وهذا بعينه هو مذهب
الجهمية فقد ظهر لك بما ذكرنا مراوغة هذا الرجل وعناده للحق وميله
عن مسالكه • **والعجب منه** مع اختصاصه بالكتابة برغبة
وفراره عن مذهب هؤلاء وزعمه انه قد اتى بالدليل السما والحجة البيضاء
على وجهها وقد وقع في حبالهم من حيث لا يشعر فنعوذ بالله من الخذلان
واستحواذ الشيطان فهذا هو الكلام على ما يتعلقون به من الشبه في نصرة
مذهبهم وبتمامه يتم القول في الفصل الثالث ونشرع الآن الكلام في
مولدات الافعال بعون الله •

الفصل الرابع في ذكر الافعال

المتولدة • **اعلم** ان بين اهل القبلة خلافاً في المتولدات من الافعال كالنظر
والقتل وسائر الافعال المتولدة وقبل الخوض في بطلان مقالتهم بذكر خلافهم
فيها فان نزاعهم فيها طويل فلا جرم نجعله على مراتب اربع • **المرتبة
الاولى** ذهب ائمة الزيدية واكثر المعتزلة من شيوخهم كابي الهذيل وابي علي وابي
هاشم وقاضي القضاة وابي الحسين البصري وغيرهم من افاضل الشيوخ الى ان حكم

الافعال المتولده هي افعال لنا كالافعال الابتدائيه فما كان منها متوقفا
على حسب الدواعي والصوارف والآله والقدرة والسبب فهو فعل لنا
وما خرج عن ذلك كالالوان والروايح والطعوم الحاصلة بالمعالجه
عن تصرفنا فهو من فعل الله وليست فعلا لنا كما زعمه بعضهم ●
المرتبة الثانية ذهب شيوخنا المجبرة من الاشعرية والنجاريه
وغيرهم من فرق المجبرة الى ان الافعال المتولده لا تعلق بقدرة العبد
لا كسبا ولا احداثا وانما هي فعل الله ومتعلقة بقدرته ما خلا حفصا
وضرارا منهم فانهما ذهبا فيها الى خلاف مقالتهم وقالا ان الافعال
المتولده موجوده بقدرة الله تعالى وهي ايضا كسب لنا كالافعال الابتدائيه ●
وحكى الملقب بالبرغوث عن ضرار انها موجوده بالطبع كما له بعض المعتزله
ايضا فهذا خلاف المجبرة فيها ● المرتبة الثالثة خلاف بعض
المعتزله في الافعال المتولده ولهم فيها اقوال ثلثه ● فالقول الاول
يحكى عن ابي عثمان الجاحظ وهو انه لا فعل للانسان الا الارادة وما
يقع بعدها فهو متعلق بالطبع ولا [illegible] فيه للعبد وانما الذي يقع فعلا
على الحقيقة هو الارادة لا غير ● والقول الثاني يحكى عن ثمامه بن الاشرس
فانه زعم انه لا فعل للعبد الا الاراده واما ما عداها فهو حدث لا محدث له
والقول الثالث يحكى عن النظام ومعمر فانهما قالا ان كل ما جاوز
حيز الانسان فليس فعلا له ثم اختلفا فقال النظام انه فعل الله تعالى
بايجاب الخلقه له ● وقال معمر انه فعل للمحل بالطبع ● المرتبة الرابعة
خلاف بعض البغداديين من معتزلة بغداد فالذي يحكى عن جعفر بن مبشر
وبشر بن المعتمر ان هذه المتولدات افعال لنا كالمبتداه من افعالنا

كما نقوله

كما نقوله لكنهما صارا الى ذلك كثيرا من افعال الله تعالى فزعما ان الالوان
والروايح والطعوم الواقعة بحسب الخلط والمعالجه من احوال الناس
افعال لنا على طريقة التوليد وهكذا القول في الادراك فقد حكي عن بعضهم
انه حاصل عن حركة الحدق واعتماده على جهة التوليد فهذا اوسط الخلاف
بين العلماء في الافعال المتولده ● فاذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر الدلاله
على ان هذه الافعال موجوده من جهتنا ومتعلقة بنا ثم نبحث عن شبههم
في ذلك فلاجرم اشتمل الكلام في هذا الفصل على بحثين ●

البحث الاول في الدلالة على ان هذه

الافعال المتولده من فعلنا وانها متعلقة بنا ومعتمدنا في ذلك طريقان
الطريق الاول دعوى الضرورة بان هذه الافعال نحو الكتابة
والرمي والقيد وما اشبهها افعال لنا وهذه هي طريقة الشيخ ابي الحسين
والخوارزمي وهذا هو المختار ويصح كونه ضروريا بوجوه اربعة ●
اولها انها واقعة على حسب قصدنا ودواعينا ومنتفية بحسب كراهتنا
وصوارفنا وبيان هذا انا متى اردنا الكتابة والرمي وقعا من جهتنا لا محاله
ولم يقع خلل فيهما ومتى كرهناهما لم يقع واحد منهما فلو كانت فعلا لغيرنا
لما اطردت فيها هذه القضيه ولكان يختلف الحال فيها ● وثانيها انها واقعة
على حسب قدرنا في القله والكثرة ولهذا فان الواحد منا يمكنه نقل الجزء ولا
يمكنه نقل الجبل ويمكن للواحد منا ان يطفر الجدول الصغير ولا يتمكن
من صعود الثمام وهكذا القول في وقوفه على حسب الاسباب من جهتنا
في قلتها وكثرتها ولهذا فان الواحد منا اذا اراد ايجاد الصوت العظيم

في الاجسام الصلبة فانه يفعل فيه اعتمادا عظيما ومتى كان الاعتماد قليلا
فانه يضعف الصوت فلو كانت فعلا لغيرنا لما استمر فيها هذه
الطريقة وكانت تحت اختلاف الحال فيها • ومنها انها واقعة على
حسب الاسباب ولهذا فان الواحد منا متى كان له يد فانه يتاتى منه الكتابة
ومتى انقطعت يده فانه يتعذر منه تحصيلها وايجادها وهكذا القول
في الرجل فانها آلة المشي فمتى عدمت استحال منه المشي • وهكذا القول في القوس
فانها آلة في الرمي والقلم آلة في الكتابة ولا شك ان الكتابة والرمي
متوقفان عليهما وشرطان في حصولهما من جهتنا فلو كانت هذه الافعال
من جهة غيرنا لم يلزم وقوفها على هذه الامور • ومنها ان العقلاء
يستحسنون الامر بالكتابة والرمي وينهون عنها ويستحسنون المدح
والذم عليهما كسائر الافعال المبتداة وكل هذه الامور التي ذكرناها
توضح ان العلم بكوننا محدثين لها وفاعلين ضروري لا محالة •

الطريق الثاني دعوى الاستدلال

على كونها افعالا لنا وموجودة من جهتنا وهذه هي طريقة الشيخ ابي هاشم
واصحابه واحتجوا على ذلك بوجوه اولها طريقة القصد والداعي ووقوعها
عليه واستمرارها بحسب الكراهة والصارف • وثانيها الاستدلال بطريقة
المدح والذم والامر والنهي فانا نعلم بالضرورة من حال العقلاء استحسانهم
للامر والنهي بالكتابة والرمي واستحسانهم للمدح والذم عليها فلولا انها
من فعلنا والا لما صح ذلك منهم ولهذا فانا نعلم بالضرورة انهم لا يمدحون
زيدا على كتابة عمرو • وثالثها ان الواحد منا اذا طلب من غيره فعل الكتابة
والرمي فانه يطلبهما فعلا عالما بانه يمكنه تحصيلهما ويتحقق انه يتاتى منه

ايجادها ولهذا فانه متى لم يساعده على فعلهما فانه يلومه على ذلك ويوبخه
على الاعتذار عن فعلهما ويتعجب العقلاء من فعله وصنعه ولولا علمه الضروري
بكونهما من فعله والا لما صح ذلك • ورابعها انها واقعة على حسب قدرنا
ثقل بعضها وكثرة تركيبها ولهذا يتاتى للواحد منا حمل الكوز ولا يمكنه حمل الصخرة
العظيمة • وواقعة ايضا على حسب الآلات المتصلة كاليد في الكتابة
والرجل في المشي وعلى حسب الآلات المنفصلة • كالقوس في حق الرمي والقلم
في حق الكتابة فلولا ان هذه الافعال حاصلة من جهتنا ومن فعلنا
والا لما وجبت فيها هذه الطريقة • ولهذا فان افعال الله لما كانت
غير متعلقة بنا لم تقف حصولها على هذه الآلات فثبت بما ذكرناه من هذه
الوجوه ان هذه الافعال المتولدة من فعلنا وانا موجدون لها •
واعلم انه لا عجب من المجبرة في القول بان هذه الافعال
المتولدة من فعل الله وموجودة من جهته مع قولهم بالجبر والتزامهم
له في جميع الافعال كما حكيناه عنهم • وانما العجب من هؤلاء
الجماهير من المعتزلة مع اعتزائهم الى الفئة العدلية واعتنائهم بالانصاف
وكونهم خصوما للمجبرة في كل مقام كيف قالوا بهذه المقالة ووقعوا
في غمرات هذه الجهالة وكرعوا في احواض الضلالة • والذي
يزيل ما لهم عندنا عن حال هؤلاء المجبرة هو ان العبد عندهم مجبر في الايجاد (?)
باتفاقهم على ذلك ثم يحسن التكليف بالامر والنهي وتوجه الثواب
والعقاب ويزعمون ان الطاعة والمعصية لا تؤثران للمراد (?) كلا
المسببات لا اسبابها فكان ان العبد يستحق المدح والذم ويحسن الامر والنهي
عندنا على المسببات بالاضافة الى اسبابها كالاضافة بالرمي والطعن

بالرمح والضرب بالسيف فهكذا يستحق المدح والذم فيكون الامر والنهي على
الطاعة والمعصية بالاضافة الى الارادة فيقولون العبد ان هوى اهتدى
وخالف هواه وعصى شيطانه وقع الطاعة طباعا وان هوى الهوى
وانقاد للشهوة وقعت المعصية طباعا بالمعنى الذي ذكرناه فهذا
هو الذي يعبر عن الحسنة ويعدهم فيما ادعوه من امكان كون هذه
المتولدات افعالا لنا •

البحث الثاني في ذكر

شبههم والانفصال عنها • اعلم انهم يحتجون على ان هذه الامور
المسببة ليست افعالا لنا بشبه ركيكة ولا بد من ايرادها وتبيين وجه
الانفصال وحلها جميعا • **الشبهة الاولى** قولهم ان القول بكون
الواحد منا فاعلا لهذه الامور المتولدة وانها متعلقة بقدرته يؤدي الى
ان يستحق الذم والعقاب على نفس الاصابة • وان فرضنا انها لم
توجد بان يعرض لها عارض فيمنعها عن الوقوع وهذا شيء من مذهب المحح
فانهم اسندوا الثواب والعقاب الى افعال موجودة وانتم علقتموه
بما لا وجود له على حال •

والجواب ان هذا فاسد

فانا نقول ان الاصابة اذا لم تكن موجودة فانه لا يستحق عليها ذما
ولا عقابا اصلا ولكنا نقول انه يستحقهما على نفس السبب الموجود ولكن
ما نقول انه مهما غلب على ظنه اصابة ذلك الشخص فانه يكون ادخل في
الذم على السبب واشد في العقوبة منه اذا لم يظن ذلك فيمتنع ان
يزداد ذمه وعقابه على ما يفعله من السبب لما يحصل من ظنه وقوع تلك
الاصابة فاما استحقاق الذم والعقاب على الاصابة المعدومة فلا
نقول به فبطل ما قالوه في هذه الشبهة • **الشبهة الثانية**

قولهم القول

قولهم القول بالاسباب والمسببات يؤدي الى المحال فيجب ان يكون محالا
وانما قلنا انه يؤدي الى المحال فلانه يؤدي الى ان يتعين حال المكلف بعد الموت
الى ان يكون من اهل الثواب بعد ان كان من اهل العقاب • او يكون من اهل العقاب
مضين من اهل الثواب وهذا محال • وبيانه انه يجوز ان يفعل سبب الاصابة
وهو الرمي ثم يموت ثم يقع السهم بعد موته فيقتل مؤمنا فيكون من اهل العقاب
بعد موته وفي حال فعله للرمي لم يكن كذلك • وبالعكس من هذا فانه
في حال الرمي يجوز ان يكون من اهل العقاب ثم يموت فتقع الاصابة فيصيب
كافرا فيكون مستحقا للثواب على قتله وهذا باطل فان حال المكلف لا يتغير
بعد الموت عما كان عليه عند موته من استحقاق ثواب او عقاب • وقد ادى
الى هذا المحال القول بالتوليد فيجب ان يكون باطلا كما قلناه •

والجواب ان هذه الشبهة عنها

اجوبة ثلثة • الجواب الاول وهو المحكي عن الشيخ ابي هاشم وصححه
قاضي القضاة وحاصل ما قالاه هو ان ثبوت الاستحقاقين من ثواب
وعقاب انما يكون انما يكون بحصول المسبب ووجوده كالاصابة ونحوها
فيكون الاستحقاقان متجددين بعد الموت وهذا لا مانع منه فعلى هذا يكون
المكلف من اهل العقاب بوقوع الاصابة بعد الموت لما كانت كسره يقتل
المسلم بعد ان كان مستحقا للثواب في حال الرمي • وهكذا القول في عكسه
فانه يكون مستحقا للثواب بشرط التوبة عند اصابة الكافر بعد ان كان
من اهل العقاب في حال رميه وان كان هذا سائغا بطل ما قالوه •
الجواب الثاني انا لا نقول ان الاستحقاقين يتجددان بل نقول ان
ان السبب في الحقيقة هو الذي يستحق عليه الثواب والعقاب من غير

نظن الى وقوع مسببه واذا كان الامر على ما ذكرناه فنقول حال
محاولته نبي المؤمن يكون من اهل العقاب لا محالة سواء وقعت الاصابة
او لم تقع وهكذا القول في حال نبيه الكافر فانه يكون مستحقا للثواب
بشرط التوبة سواء قدرنا وقوع الاصابة ام لا ولا نسلم انه يتغير
حاله بعد الاصابة عما كان عليه قبلها كما زعموه وعند هذا لا يكون ما قالوه
من تغير حاله عند الاصابة بعد الموت لما حققناه • الجواب الثالث
وهو القوي والصحيح من قولي ابي هاشم وهو ان الاستحقاق في الثواب
والعقاب لا يحصل على السبب بانفراده ولا على وجود المسبب بانفراده وانما
يحصل بمجموعهما جميعا فالاصل في الاستحقاق هو السبب لكن بشرط وجود
المسبب ووقوعه فيقع الاستحقاق بالرمي عند وجود الاصابة وذلك لان
السبب والمسبب وان كانا فعلين متغايرين لكنهما في حكم الشي الواحد
لاجل التلازم الذي بينهما فعلى هذا يستحق العقوبة عند الرمي لكن بشرط
وجود الاصابة في حق المسلم ويستحق الثواب بالرمي لكن بشرط حصول
الاصابة في حق الكافر والتوبة واذا كان الامر كما قلناه بطل ما قالوه من
تغيره عما كان عليه قبل الاصابة وبطل قولهم بتجدد استحقاق الثواب
والعقاب • الشبهة الثالثة قالوا قد ثبت ان
القدرة في حق الواحد منا لا بد من تقدمها على مقدورها بوقت واحد وهي
وقت الفعل لبعض الاجساد فلو كان الواحد منا فاعلا للفعل المتولد كما يفعل
المبتدا لوجب الا تتقدم عليه القدرة الا بوقت واحد كما قلنا في المبتدا
وقد علمنا انها تتقدم عليه الاوقات الكثيرة بل لا يمتنع وقوع الفعل
المتولد وقد خرج الواحد منا عن كونه قادرا حيا فلو جاز تشبيهه والمحال

هذه الى القادر لجاز نسبته الى بعض الاموات في الاعصار الخالية
ونحو مثل هذا لا يصدر عن عاقل • والجواب
من وجهين اما اولا فلان البرهان العقلي اذا قام على صحة شي وجب قبوله
والقضا بصحته • فاما الشرع مما لا قادح فيه فهو داب العجز فلا يلتفت
اليه • واما ثانيا فلان ما انكروه ممكن وقوعه فلا وجه لجحده ولهذا فانا
لو قدرنا حصول خلل نافذ في اطباق الارض وارسل بعض القادرين فيه
حجرا عظيما فان حصولها في قرار الارض السابعة انما يكون بعد زمان
طويل وبعد خروج ذلك القادر عن كونه قادرا حيا فهذا هو غير ما
انكروه وجحدوه فبطل استنكارهم وجحودهم • الشبهة الرابعة
قالوا لو صح الواحد منا ان يكون فاعلا للافعال المتولدة لصح منه منع
غيره من الحركة بان يفعل فيه اكثر مما في مقدوره من السكون ولو صح
منه منعه عن الحركة لصح منه ان يجعله فاعلا لها فهذا محال له • فبطل
القول بالتوليد • والجواب ما فعله للسكون في الغير هو جائز ولا
مانع منه ولهذا يمنع الواحد منا اذا كان هو بالغ من الضعف عن القيام
بان يدفعه الى الارض ويفعل فيه من السكون اكثر مما في مقدوره من
الحركة فلا يمكنه القيام • فاما قوله لو منعه من الحركة لصح منه ان يجعله
فاعلا لها فهذا خطا لان منعه من الحركة انما يكون بما يضاده وهو مقدور
له وجعله قادرا وفاعلا انما يكون بخلق القدرة وليست من مقدوره فبطل
ما قالوه • الشبهة الخامسة لو صح من الواحد منا
ان يفعل على سبيل التوليد لصح منه ان يترك المسبب كما يترك المبتدا وقد
يقدر ان تركه للمسبب في حال فعل السبب محال فبطل ان يكون فاعلا له

بقية

وهذا هو مطلوبنا • **والجواب من وجهين أما** اولا
فهذا اجمع امرين من غير غلبة جامعية فلا يصل ونوضح هذا ان الحال فيه بينهما
ظاهرة فلا يمكن قياس احدهما على الآخر • واما ثانيا فلان المباشر انما قدر
على تركه لما كان بفعله من غير واسطه فلهذا امكن تركه واما المسبب
فلا يمكنه تركه الا بما لا يوجد سببه فاما بعد ايجاد سببه وحصوله
مستحيل منه تركه فبطل ما عولوا عليه في هذه الشبهة وضح ان الواحد منا
قادر على الافعال المتولدة • وانما تضاف اليه كما يضاف اليه المسد من فعله

تنبيه **اعلم** انه اذا تمهد ما قدمنا او لا من ان الله غير فاعل
لافعال العباد ولا خالق لها فلا يجوز اطلاق القول بانها من قضائه
وقدره وزعمت المجبرة ان المعاصي كلها حاصلة بقضاء الله تعالى وقدره حتى
لقد حكى عن الشيخ ابي حامد الغزالي انه قال ما من خير وشر او نفع او ضر
ايمان او كفر وبر وعاق او عصر يوجد في الملكوت الا وهو كائن بقضاء الله
تعالى وقدره وارادته ومشيته وهذا هو المحوج على لسان العلماء
والخواص منهم • والمعتمد في ابطال مقالتهم هذه هو ان القضاء والقدر
لفظتان مشتركتان بين معاني بعضها صحيح في هذه المسألة وبعضها
فاسد وكل ما كان هذا سبيله من الالفاظ فانه لا يجوز اطلاقه في
حق الله تعالى اثباتا ونفيا الا بتقييد فهاتان مقدمتان •

أما المقدمة الاولى وهو ان لفظي القضاء والقدر معدودتان
في الالفاظ المشتركة فهذا ظاهر • وبيانه اما لفظ القضاء فانه يستعمل
في معاني ثلثة • احدها الفراغ والاتمام والاكمال والفراغ من الشيء كما يقال
قضى فلان الحاجة اي فرغها واقض حاجتي اي انجزها • قال ابو دويب

وعليهما

وعليهما مسرودتان قضاهما داود •
اي افرغهما وعليه يحمل قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين
اي خلقهن وقوله تعالى فاقض ما انت قاض اي افعل ما انت فاعل • ونحو قوله
تعالى قضي الامر الذي فيه تستفتيان اي فرغ منه • وثانيها معنى الاعلام
والاخبار • ومنه قوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه
وقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين
اي اعلمناهم واخبرناهم • وثالثها القضاء الذي بمعنى الحكم والالزام ومنه
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي الزم وحكم فصار لفظ
القضاء هو جميع المعاني الثلاثة • واما لفظ القدر فهو مشترك بين معنيين
احدهما الخلق والايجاد على حد ان معلوم المصالحة ومنه قوله تعالى وقدر
فيها اقواتها اي خلقها على مطابقة المصالحة • وثانيها الكتابة قال العجاج
واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر •
ومنه قوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين • اي كتبناها •
وقد حكى عن بعض الشيوخ استعمال القدر بمعنى العلم وحمل عليه قوله
تعالى قدرناها من الغابرين وليس بشيء اذ لم يذكره احد من ائمة الادب
بهذا المعنى فبطل حمله عليه • فاذا تمهدت هذه القاعدة فلا شبهة في
ان بعض هذه المعاني صحيح في حق الله تعالى كالاعلام والكتابة فان
الله تعالى قد علم ما يقع من المعاصي وكتبها في اللوح المحفوظ وبعضها
فاسد في حقه تعالى وهو الامر والخلق لانا قد قررنا ان الله تعالى
لا يامر بالمعاصي ولا يخلقها فثبت بما ذكرنا ان لفظي القضاء والقدر
مشتركان بين معاني بعضها صحيح في حق الله تعالى وبعضها فاسد •

ح

وأما المقدمة الثانية

وهو ان كل لفظة هذا حالها فلا يجوز اطلاقها في النفي والاثبات الا بتفسير فلأن اطلا[قها] في الاثبات يوهم ان الله تعالى خالقها وامرها وهذا خطأ واطلاقها في النفي يوهم ان الله ما كتبها ولا علمها وهذا خطأ ايضا فوجب من سئلنا [الا] يطلق القول في النفي والاثبات اطلاقا بل نستفسر السايل ونقول له ان اردت انه تعالى خلقها فهذا خطأ وان اردت انه علمها وكتبها فهذا صواب لما ذكرناه وبتمامه يتم الكلام في مسئلة المخلوق وبالله التوفيق ● واما الكلا[م] في القدرية منهم فليس مما يستحق الاطناب فلا يليق بكتابنا الاكثار منه

القول فيما يتصف به الحسن من افعال الله

والمخالفون لنا يقضون بقبحه ● اعلم ان من الناس من جهل وجه الحسن في كثير من افعال الله تعالى فقضى بقبحها وجعلها ذريعة له اما الى نفي ذاته كما قالت الملحدة والزنادقة واما الى نفي حكمته كما فعلته المجبرة فان هذه الشبهة من اعظم ما يتوصلون بها الى اضافة القبيح الى الله تعالى ● وانه لا يقع منه قبيح وهذا نحو تكليف من المعلوم من حاله الكفر وحسن التبقية لمن المعلوم من حاله انه يكفر في المستقبل وحسن الاخترام لمن المعلوم من حاله الايمان وحسن ايلام الاطفال والمصايب والآفات ونحن نذكر وجه الحسن في كل واحد من هذه الاشيا ونرسم لكل واحد منها فصلا فلا جرم اشتمل الكلام فيها على فصول ثلاثة وقبل الخوض في شرح هذه الفصول نذكر تمهيدا لها تشتمل على بيان معنى التكليف وحسنه وشرايطه ووجه [حسنه] فهذه فوايد ثلث ● الفايدة الاولى في حقيقة التكليف

وحسنه

وحسنه اعلم ان معنى التكليف في لسان اهل اللغة هو تفعيل من الكلفة وهي المشقة لاستما له على التعب على تحمل ما يشق من فعل او كف ● واما في مصطلح المتكلمين فنذكر له تعريفات ثلثة ● التعريف الاول ذكره ابو هاشم في العسكريات هو الامر والالزام بالشي الذي فيه كلفة ومشقة على المامور به وهذا فيه نظر من وجهين ● اما اولا فلان هذا انما يختص بالتكاليف الشرعية دون العقلية اذ لا مدخل للامر فيها ومن حق الحد ان يكون شاملا لجميع الافراد المحدود تحته ● واما ثانيا فلان قوله والالزام ان كان المراد به الامر كان تكرير الا فايدة فيه وان كان الغرض به الاعلام كان الاعلام كافيا من غير حاجة الى ذكر الامر فهذا عمدة ما ذكره ابو هاشم وكان تساهل في الاحتراز والصون عن النقوص جريا على طريقة اهل اللغة

التعريف الثاني ذكره قاضي القضاة

في تعليق المحيط وحاصل كلامه في بيان ماهيته هو اعلام المكلف [فعلا] شاقا واردته منه وهذا فيه نظر من وجهين ● اما اولا فلانه قد يتناول التكليف ما لا تعلق له بالارادة وهذا نحو تكليفه بانه لا يفعل القبيح ● واما ثانيا فلان ما قاله قد يحصل في حق الملجى وليس مكلفا ● التعريف الثالث وهو اعلام العاقل بان له في ان يفعل او لا يفعل نفعا او ضررا مع مشقة تلحقه في ذلك اذا لم يكن ملجا الى ذلك ● ولا يحتاج الى ذكر الارادة ولا الى ذكر ازاحة العلة لان ذكرهما انما يكون شرطا في حسن التكليف وكلامنا هو في حقيقة التكليف وبيان ماهيته ● وكونه

حسنًا او قبيحًا هو امر خارج عن ذلك فهذا هو بيان حقيقته •

واما حسنه فهو مشتمل على امرين

اخدهما في وجه حسن الابتداء بايجاد الخلق والوجه في حسن ايجاد الله
لهذه المخلوقات والمصنوعات لامر يعود الى غيره وهو الاحسان والتفضل
على الخلق وكونهما داعيين الى فعل الاحسان والجود مقررة في بداية العقول
في حق من يجود عليه الاسباغ فكيف حال من لا يعود عليه الاسباغ فيكون الامتنان
من جهته اكمل ووقوعه في هذه الحالة ابلغ • وثانيهما في وجه حسن التكليف
والوجه في حسنه هو تعريض المكلف الى المنازل العظيمة والدرجات
الرفيعة وهو الثواب الدايم الذي لا يقع اعظم منه ولا امر له اعلا منه
ولهذا فانا نعلم ضرورة بالبديهة استحسان العقلاء على المشاق العظيمة
لاكتساب اليسير من المنافع فكيف لا يجوز تحمل هذه التكاليف لهذا
النفع العظيم الذي لا يساويه نفع ولا يقوم مقامه • لانا نقول لو كان الله
تعالى متفضلا بخلق العالم والابتداء بهذا التكليف كان قبل خلقه للعالم
لم يكن متفضلا وبعد خلقه للعالم صار متفضلا وهذا ايهام التغير في
ذاته تعالى ويوهم النقص في حقه تعالى لانه لو خلق العالم لغرض هو التفضل
لوجب ان يكون وجود ذلك الغرض افضل من تركه فيكون الله تعالى مستكملا
بخلق العالم وهذا محال في حق الله تعالى فبطل ان يقال انه خلقه للعالم
وابتداؤه لهذه التكاليف انما هو من اجل التفضل والجود • لانا نقول
هذا فاسد لوجهين • اما اولا فانما يعنون بالاستكمال فان اردتم به ان الفاعل
للاحسان لو لم يفعله لم يستحق ما هو من لوازمه من المدح والثناء فنحن لا ننكر ذلك
فان الله تعالى لو لم يفعل الاحسان لم يستحق مدحا ولا ثناء كما كان يستحقه

لو فعله

لو فعله وان اردتم بالاستكمال انه كان قبل فعله للتفضل ناقصا
ثم صار مستكملا بفعله للتفضل فهذا خطأ لا نقول به فما دليلكم
عليه • واما ثانيا فلانه انما يلزم ان يكون الله تعالى مستكملا لخلق
العالم والعادة لو كانت فاعلته له لغرض يعود اليه فاما اذا كان لغرض
يعود الى غيره كالاحسان والتفضل على غيره لم يلزم ذلك فبطل ما قالوه

الفايدة الثانية في ذكر شرايط

التكليف • واعلم ان الشرايط المعتبرة في حسن التكليف منها ما يرجع
الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف به فهذه ثلثة
اوجه ونحن نفصله باعتبارها • الوجه الاول منها ما يرجع الى المكلف الحكيم
وهي ثلث • الاولى ان يكون منعما باصول النعم وهي خلق الحي وخلق حياته
وخلق شهوته واكمال عقله وتمكينه من المشتهيات ونصب الادلة •
الثانية ان يكون تعالى مزيلا للامور المانعة عن تحصيل الافعال المكلف بها
الثالثة ان يكون تعالى مزيحا للعلل بتحصيل الالطاف وعلى ذاى الحوص
لها كما سياتي شرحه ان شاء الله • فلا يحسن من الله تعالى التكليف بشيء من الافعال
والتروك الا بعد تكامل هذه الشرايط •

الوجه الثاني

ما يرجع الى العاقل المكلف وجملتها اربع • الاولى ان يكون المكلف قادرا
لانه اذا كان قادرا امكنه تحصيل ما كلف من فعل او كف لان من كان
عاجزا لا يمكنه شيء من ذلك • الثانية ان يكون عاقلا لان العقل هو
ملاك التكليف ومركب الامانة • الثالثة ان يكون متمكنا للشيء الذي
منع منه ونافرا عن الشيء الذي امر بفعله لان معقولية التكليف لا تحصل الا بها

ذكرناه من المشقة ليحصل الاستحقاق • الرابعة ان يكون عالما بصفة
الفعل الذي كلف بتحصيله من واجب او ندب وان يكون عالما بصفة
القبيح ليكون متمكنا من تركه •

الوجه الثالث

ما يرجع الى الفعل المكلف به وهو ثلث ايضا • الاولى ان يكون
الفعل في نفسه ممكن الحصول صحيح الوقوع لان التكليف بالمحال
يستحيل على الحكيم • الثانية ان يكون له صفة زائدة على حسنه كالواجب
والمندوب فاما المباح فلا يمكن التكليف به اذ لا صفة له زائدة
على حسنه فيكون اصلا في استحقاق ما يستحق • الثالثة ان يكون الفعل
شاقا من فعله وتركه ليحصل الاستحقاق في فعل الواجب وترك القبيح •
وهذه الشرائط متداخلة لتعلق بعضها بالبعض فمتى تكاملت وحصلت
حسن من الله تعالى التكليف بالعبادة التي هي غاية الخضوع وغيرها من
سائر الافعال والتروك •

الفائدة الثالثة

في ثمرة التكليف • **واعلم** ان ثمرة التكليف بهذه الافعال والتروك هو
استحقاق الثواب والعقاب وتوابعهما والكلام في صفاتهما وكيفية ايصالهما
الى مستحقيهما سنقصه في الفن الرابع من باب الوعيد فهذا هو الكلام
في التمهيد ونشرع الآن في شرح الفصول الثلاثة •

الفصل الأول في حسن تكليف

من علم من حاله الكفر وقد ذكرنا من قبل انها سبب في ضلالة كثير
من الفرق • فلنذكر الدلالة على حسن هذا التكليف ثم نذكر اسولتهم
في ذلك فهذان بحثان • **البحث الاول** في اقامة الدلالة على كونه

التكليف حسنا ولنا في تقرير الدلالة منهجان •

المنهج الأول

مجملا فنقول قد تقرر ان الله تعالى عالم بكل المعلومات فلا يعزب
عن علمه شيء منها وانه تعالى غني في ذاته لا يفتقر الى شيء من الممكنات بما
اسلفناه في مسألة الحكمة • فاذا تقرر هذان الاصلان ثبت ان الله حكيم في
افعاله لا يفعل شيئا من القبائح فاذا صدر من جهته فعل من الافعال وعسر
على افهامنا بيان وجه المصلحة فيه على جهة التفصيل رددناه الى هذه
القاعدة وقضينا بكونه حكمة وصلاحا سواء كان تكليفا او غير تكليف
وسواء كان تكليفا لكافر او مؤمن فانه مردود الى هذه القاعدة وهذا
جواب مقنع لا يرد عليه شيء من الاشكالات •

المنهج الثاني

من جهة التفصيل وفيه مسالك ثلثة •

المسلك الأول انا نقول ليس يخلو الحال في تكليف من علم من حاله الكفر
اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا فهذا هو المقصود وان
كان قبيحا فقبحه لا يخلو اما ان يكون لاجل خلقه او لاجل تكليفه ومحال
ان يكون قبحه لاجل خلقه لامرين • اما اولا فلان خلقه حسن كسائر الحيوانات
خاصة مع تفضل الله عليه من الحياة والقدرة والشهوة والعلم • واما
ثانيا فلانه لو لم يكلفه لم يلحقه مضرة وهذا يدل على ان المضرة ليست متعلقة
بنفس الخلق • وان كان القبيح هو تكليفه فقبحه لا يخلو اما ان يكون
لاجل تعريضه او لعدم قبوله او لاجل تعريضه مع علمه بعدم قبوله
او لانه ظلم او لانه عبث اذ لا امر يعقل يكون وجها في قبح تكليفه سوى ما ذكرنا
ومحال ان يكون قبحه لاجل تعريضه للمنافع لان بداية العقول تقضي
بحسن التعريض للمنافع العظيمة والدرجات العالية • ومحال ايضا

ان يكون قبيحا لعلمه بعدم قبوله لامرين • اما اولا فلان عدم قبوله من جهته
وفعل التكليف والتعريض من جهة الله تعالى ولا يمكن ان يتوقف
قبح فعل من جهة الله تعالى على امر متعلق بالغير لان قبح القبيح لوجه
واقع عليه من جهة فاعله فلا يتوقف على امر متعلق بالغير • واما
ثانيا فلان وجه القبح مقارن لفعل القبيح وعدم قبوله متأخر عن التعريض
فلا يكون وجها في قبح التعريض • ومحال ان يكون قبيحا لعلمه بعدم قبوله
لامرين ايضا • اما اولا فلان العقول شاهدة بحسن التعريض للمنافع
العظيمة ولو كان القبول شرطا في حسن التعريض لكان لا يحسن من كل
عاقل ان يحسن الى غيره الا بعد علمه بقبوله وخلاف هذا معلوم بالضرورة
من خلاف العقلاء فانهم يصفون بكونه منعما سواء قدر قبوله او لم يقبل
واما ثانيا فلان العلم تابع المعلوم فكما ان عدم قبوله ليس مؤثرا في حسن
تعريضه • فكذا ايضا العلم بعدم قبوله ليس مؤثرا في حسن تعريضه
ومحال ان يكون قبيحا من اجل كونه عبثا لان العبث ما كان عاريا
عن غرض مثله وهذا فيه غرضان • احدهما اشتماله على التعريض
للمنافع العظيمة التي لا يساويها نفع ولا يقوم مقامها • وثانيهما
انه لا يمتنع ان يكون في تكليفه مصلحة لغيره وان لم يقبله فكيف
يقال بانه لا غرض فيه • ومحال ان يكون قبيحا لاجل كونه ظلما
لان الظلم هو الضرر العاري عن جلب منفعة او دفع مضرة او استحقاق
وهذا الضرر الذي هو مضرة العقاب انما وصل اليه من اجل استحقاقه
ولا ظلم مع الاستحقاق فاذا بطلت هذه الاقسام كلها ان يكون وجها
في قبحه بطل ان يكون قبيحا واذا بطل قبحه ثبت حسنه وهذا

هو المطلوب •

المسلك الثاني ذكره

قاضي القضاة في المحيط والمغني وهو التساوي بين الكافر والمؤمن
في حسن التكليف • وتقرير هذا المسلك هو ان الشرائط التي ذكرناها
في بيان وجه الحسن في التكليف مطلقا باعتبار المكلف والمكلف والفعل المكلف
به حاصلة في حق الكافر فاذا كانت هذه الشرائط حاصلة في حق الكافر
وتكليفه كحصولها في حق المؤمن وتكليفه وجب القضاء بحسن تكليف الكافر
كما وجب القضاء بموافقة الخصوم لنا في حسن تكليف المؤمن وهذا هو المقصود
لانا نقول ان تكليف الكافر بالايمان مخالف لتكليف المؤمن بالايمان فان
من يعلم من حاله الايمان فوقوعه من جهته ممكن فلهذا احسن تكليفه ومن لا
يعلم من حاله الايمان فوقوعه من جهته محال • فلهذا قبح تكليفه لان خلاف
المعلوم محال لا يتعلق به القدرة فيمتنع التكليف به لما ذكرناه • لانا نقول
هذا فاسد لانا قد قررنا فيما سبق ان خلاف معلومه تعالى صحيح الوقوع
بالاضافة الى القدرة وهذا كاف في حسن التكليف به فبطل قولهم بكونه
محالا • وما يوردونه على هذا المسلك من وجوه التفرقات بين تكليف
المؤمن والكافر لا تلتفت اليها مع اتفاقهما فيما ذكرناه من الوجوه الثلاثة
التي هي اصل في حسن التكليف وقد قدمنا شرحها •

المسلك الثالث

الراي ويتوجه على اوجه ثلثة • الوجه الاول انا نقول لو كان
كلف من المعلوم من حاله الكفر قبيحا لاجل رده وامتناعه عن الايمان
لوجب ان يقال ان وجه الحسن في تكليف من المعلوم من حاله الايمان هو قبوله
ولو كان الامر هكذا للزم ان يكون احسان الله تعالى متوقفا على فعل
غيره فلا يخلص كونه تعالى منعما وهذا يؤدي الى الاستقلال بنعمة الله تعالى

في كونها نعمة الا انه من جهة الغير فلا تكون مستحقا للعبادة والشكر لان
نعمته ليست حاصلة لانها صارت مشوبة بتوقفها على امر من جهة الغير
وهذا محال فالقول بقبح هذا التكليف يكون محالا ◦ الوجه الثاني
لو كان لا يحسن الا تكليف من يؤمن ويطيع دون من يكفر ويعصي لوجب ان
نقطع بكون كل مكلف لا بد من ايمانه لا محالة له اذ لا يحسن التكليف الا في حق
من يؤمن ولو كان الامر هكذا لوجب ان يكون المكلف مغرى بالمعاصي
ناسها ويفعلها لعلمه بانه في اخر عمره يستدرك ما فعله بالتوبة والندم
ولا شك ان الاغراء بفعل المعاصي يكون قبيحا فلم يبق الا ان يكون المكلف
مخيرا في نفسه وفي غيره القبول للتكليف والرد له على سواء وهذا هو الذي
نريده ◦ الوجه الثالث لو قبح تكليف من المعلوم من حاله الكفر لقبح ما لا
يتم هذا التكليف الا به وهذا يؤدي الى القول بقبح خلق القدرة والعقل
والشهوة وقد تقرر في عقول العقلاء حسن هذه الامور ◦ فبطل القول بقبح
هذا التكليف فهذه المسالك كلها دالة على حسن تكليف من يؤمن ومن لا يؤمن فاما
ما ذكروا من اسولتهم والانفصال عنها ◦

البحث الثاني في ذكر الاسولة التي

يوردونها والانفصال عنها ◦ اعلم انهم يوردون علينا اسولة في تكليف الكافر
فرقة ينكرون كون الكافر مكلفا وفرقة يقولون بان هذا التكليف خال
عن وجوه الحسن ◦ وفرقة يزعمون ان فيه وجه قبح وجملتها اربعة ◦

السؤال الاول قولهم انا لا نسلم

ان الكافر مكلف بالايمان ويمنع من وقوعه اصلا بل نقول ان التكليف انما يكون
متناولا للكفار الذين يعلم من حالهم وقوع الايمان فاما من لا يعلم وقوع
الايمان من جهته فان تكليفه والحالة هذه ممنوع بكل حال ◦ ومما يؤيد هذا
ان التكليف من جهة الله تعالى انما هو تعريض للدرجات العالية والمنازل
الرفيعة وهذا انما يكون في حق من يعلم من حاله القبول فاما من لا يقبل
فلا وجه لهذا التعريض في حقه فيبطل القول بكونه مكلفا وهذا هو مطلوبنا ◦

وجوابه من وجهين ◦ اما اولا فلان هذا دفع لما علم
ضرورة من دين صاحب الشريعة فان العلم الضروري حاصل بان النبي صلى الله
عليه وآله ◦ امر جميع المكلفين بالايمان ونسب من لا يؤمن الى الجحود والعناد
والكفر والتكذيب والحق به الوعيد وهذا لا يكون الا مع القول
بكونه مكلفا ◦ واما ثانيا فاذا كان المرجع بالتكليف الى الاعلام الذي ذكرناه
ووصفناه فيما سبق وهو حاصل في حق الكافر كحصوله في حق المؤمن
فكيف يمنع من كونه مكلفا ◦ قوله التكليف انما هو التعريض وهذا
لا يكون الا فيمن يعلم من حاله القبول فاما من لا يقبل فلا ◦ قلنا
هذا خطأ فان التعريض ليس الا الاعلام مع اكمال شرايط التكليف وهذا
حاصل في حق الكافر لا محالة ◦ فاما القبول والرد فهو امر خارج عن ذلك
لا تطرق خللا في حسن التكليف لما ذكرناه ◦

السؤال الثاني

هب انا سلمنا ان الكافر مكلف كما زعمتم فلا نسلم ان هذا التكليف حسن وبيانه
هو ان من شرط حسن التكليف هو علم المكلف الحكيم بانه يقبل فاما اذا علم انه
لا يقبل فلا وجه لحسنه ◦ ولهذا فان الواحد منا لا يحسن منه تكليف غيره
بفعل من الافعال الا اذا علم صحة قبوله ◦ فاما مع عدم علمه فانه لا يحسن ◦

وجوابه ان هذا فاسد فانا قد قررنا من قبل ان هذا
التعريف يحسن ولا يشترط فيه قبوله ولا عدم قبوله ولهذا فانه يحسن من
الواحد منا تقديم الطعام الى الجائع مع علمه بانه لا ياكله ويستحسن العقلاء
ذلك منه ويعدونه من جملة الاحسان ويردون اللوم في عدم الاكل على الاكل
دون المقدم ❁ فهكذا ها هنا فان الله قد عرض هذا المكلف لهذه الدرجات
العظيمة والمنازل الرفيعة ❁ وانما اتى من سوء اختياره لنفسه ولهذا
فان ابليس لما ورد عليه الاستفهام على جهة التوبيخ والتقريع من جهة
الله تعالى ❁ بقوله يا ابليس ما منعك ان تسجد فقال محتجا لم اكن لاسجد
لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون ولم يقل ما كان ينبغي تكليفي
بالسجود من جهتك لادم لانه قد سبق في علمك اني لا اسجد فلما اجاب بسوء
الاختيار لنفسه دل على ان علمه ليس شرطا في حسن التكليف وكان له في ذلك
نهاية المعذرة واسقاط الحجة عليه ❁

السؤال الثالث

هب انا سلمنا ان فيه وجها من وجوه الحسن ولكنا لا نسلم انه خال عن وجوه
القبح ولا يكفي في كون الشيء حسنا حصول وجه من وجوه الحسن فيه بل لا بد من خلوه
عن جميع جهات القبح ❁ وبيانه ان هذا التكليف قد حصل فيه وجوه من القبح
فان المكلف قد تعرض بسببه للعقوبة الابدية فكان ظلما وليس فيه غرض
مقصود فلهذا كان عبثا وخلاف المعلوم محال وقوعه فلهذا كان تكليفا
بما لا يطاق فهذه الوجوه كلها حاصلة في مثل هذا التكليف وكل واحد من هذه
الوجوه يكفي في حصول القبح فضلا عن اجتماعها ❁

وجوابه

انا قد قررنا ما تضمنه من وجه الحسن وهو التعريض للدرجات العالية والثواب
العظيم ❁ قوله ان في هذا التكليف تعريضا للعقوبة فلهذا كان ظلما

قلنا ان هذه العقوبة ما كانت من اجل تكليفه وانما كانت
لاستحقاقه لها بسبب كفره واعراضه ❁ قوله ان هذا التكليف
لا غرض فيه فلهذا كان عبثا ❁ قلنا هذا خطأ فان فيه التعريض الذي
ذكرناه فبطل كونه عبثا ❁ لان العبث الذي لا غرض فيه ❁ قوله
ان هذا التكليف متعلق بالمحال فلهذا كان تكليفا بما لا يطاق ❁ قلنا
هذا خطأ ايضا فانا قد بينا ان خلاف معلوم الله صحيح من جهة القدرة
فاذا بطلت هذه الوجوه التي اشرنا اليها في قبح هذا التكليف وجب القضاء
بحسنه كما قلناه ❁

السؤال الرابع البس

انه يقبح من الله تعالى عندكم تكليف زيد مثلا متى علم ان عمرا يكفر
عنده فكيف لا يقبح تكليف زيد اذا علم انه يكفر هو بنفسه ووضح ان
قبح ذلك انما كان من اجل هذا كونه مفسدة لشخص اخر ❁ فاذا روعي في
حسن تكليفه صلاح الغير فلان يراعى في حسن تكليفه صلاحه في نفسه
اولى واحق ❁ وجوابه من وجهين ❁ الوجه الاول منهما
جواب الشيوخ وهو الفرق بينهما وذلك لان التمكين وهو الاقدار على الشيء
وعلى خلافه لا شك في حسنه عند العقلاء والمفسدة وهي ان يفعل
بغير المتمكن ما يقرب الى فعل القبيح ❁ لا شك ايضا في قبحها وفعل
ما كان بصورة التمكين حسن ارادته ❁ وما كان بصورة المفسدة سفها منه
فاذا عرفت هذا ❁ والله تعالى اذا كلف زيدا في نفسه مع علمه بانه
يكفر فان تكليفه اياه تمكين محض من الخير والشر وليس فيه استفساد لغيره
فلهذا حسن ❁ بخلاف ما اذا كلف عمرا ومكنه من الكفر والايمان فاذا
كان يعلم انه اذا ضم اليه تكليف زيد فان عمرا يكفر لا محالة ❁ فان تكليف

هذه

زيد والحال يكون مفسدة لعمرو ولأنه يكفر عند تكليفه فلما كان صورة
المشيئة معناه بخلاف الأول كما حققناه ظهر الفرق بينهما فهذا
ما عوّل عليه الشيوخ.

الوجه الثاني

الجمع بينهما وهو ان
نقول يحسن من الله تعالى تكليف زيد وان علم ان عمرًا يكفر عنده كما يحسن
منه ان يكلفه وان كفر هو في نفسه. ويوضح هذا ان الله تعالى لم
يقصد بتكليف زيد الاستفساد لعمرو فيكون تكليفه قبيحًا وانما قصد
منفعة زيد والتفضل عليه بالتعريض له وإن كان يفسد عمرو عنده
ولهذا احسن من الله تعالى خلق ابليس وان علم انه يفسد لاجله خلق كثير
لما لم يقصد بخلقه استفسادهم وإنما قصد التفضل على ابليس بخلقه
وتعريضه وفسادهم عند خلقه بسوء اختيارهم. وقد استقصينا تحقيق
القول فيه فهذا هو الكلام على هذا الفصل.

الفصل الثاني في حسن التبقية

والاخترام لبعض المكلفين. اعلم ان هذا الفصل قد اشتمل على صور قد
وقع فيها خلاف بين الشيوخ ونحن نذكر كل صورة منها بانفرادها ونحقق
الكلام فيها بمشيئة الله تعالى.

الصورة الاولى

في تبقية المؤمن الذي يعلم من حاله انه يكفر لو بقي. اما شيوخ
البصريين على جواز هذه الصورة ويحسنونها. واما شيوخ البغداديين
فمنعوها واوجبوا الاخترام فيمن هذه حاله حتمًا على مذهبهم في الاصلح
واعتمادًا عليه ويزعمون ان من هذه حاله فان اخترامه هو انفع له لان
في اخترامه سلامته عن الكفر ودوامه على الايمان فلهذا اوجبوا على

الله تعالى اخترامه. والحق هو الاول لان كفره من جهة نفسه فكما يحسن
تكليفه وان علم من حاله الكفر فهكذا يحسن تبقيته وان علم انه يكفر لان
التبقية احسان من جهة الله وتفضل من عنده كما قلنا في التكليف فكما وجب
القول بحسنه فهكذا الكلام في التبقية.

الصورة الثانية

وهي معاكسة للاولى في تبقية الكافر الذي يعلم من حاله انه يؤمن
لو بقي. فهذه الصورة اختلف فيها الشيخان فذهب الشيخ ابو علي الى ان
هذه التبقية واجبة على الله تعالى. وزعم ان مع التبقية يحصل البغية
بالتكليف. وقال ان اخترام من اخترمهم الله كفارًا وهم على صفة الكفر
انما يحسن لما كان المعلوم من حالهم انهم لو بقوا لم يحصل منهم ايمان فاما
لو علم حصول الايمان من جهتهم وجبت تبقيتهم لا محالة. وذهب الشيخ ابو هاشم
الى ان هذه التبقية غير واجبة لامرين اما اولا فلان هذه التبقية
احسان من جهة الله فلا وجه لايجابها. واما ثانيا فكما لم يجب الاخترام
في الصورة الاولى بموافقة الشيخ ابي علي على ذلك فهكذا الكلام في هذه
الصورة لا تجب التبقية ايضا فهذا ما يتعلق بالاخترام والتبقية. ويلحق
بها صورة تتعلق بالتكليف نوردها فيها.

الصورة الثالثة

وهي ان الله تعالى اذا علم انه كلف زيدًا في هذا اليوم عصى وكفر فان
كلفه في يوم آخر اطاع وآمن فهل يحسن تكليفه في اليوم الذي يعصي فيه او لا
يحسن تكليفه. فنقول اختلف الشيوخ في هذه الصورة فاما الشيخ ابو هاشم
فكلامه فيها مختلف فمرة قال بانه يجوز ومرة قال بانه لا يجوز. وحكى عنه
الشيخ ابو عبد الله الوقف في هذه المسألة. واما الشيخ ابو عبد الله فقال
ان تكليفه في اليوم الذي يعصي فيه لا يجوز وقال انه سوء نظر للمكلف

لا يجوز على الله • وأما قاضي القضاة فنفصل القول في ذلك وقال ان كان مقدار
الثواب المستحق على التكليف في اليومين على سواء من غير زيادة ولا نقصان
وجب تكليفه بالفعل الذي يطيع فيه ولا يجوز خلافه • وان كان مقدار
الثواب المستحق على التكليف في اليومين يختلف حاله في الزيادة والنقصان
جاز تكليفه في اليوم الذي يعصي فيه اذا كان ثوابه زائدا على اليوم
الآخر •

الصورة الرابعة اذا علم الله

انه اذا كلف زيدا معلما الاعمال فانه يكفر ويعصي وان كلفه فعلا آخر
فانه يؤمن ويطيع فهل يحسن تكليفه الفعل الذي يعصي فيه او لا يحسن • وقول
هذه الصورة كالصورة التي قبلها من غير فرق ولا اختلاف فيها بين الشيخين
على ما قررناه في اختلاف الزمانين والمختار ما ذكره قاضي القضاة في مسئلة
الوقتين لانه اذا كان في تكليفه باحد الفعلين مزيد ثواب على تكليفه
بالفعل الآخر فغير ممتنع ان يحسن تكليفه بالفعل الذي يكفر فيه دون الفعل
الذي يطيع فيه لانه قد حصل في احد الفعلين مزيد فائدة لا تقوم غيره مقامها
فيها فاما اذا كان ثواب الفعلين على سوا وجب تكليفه بالفعل الذي يطيع فيه
لا محالة •

الصورة الخامسة اذا علم الله

من حال بعض المكلفين انه لو كلفه بصلاة سادسة لعصى في هذه الصلوات
الخمس فاتفق الشيخان على قبح هذا التكليف • وزعما ان ما هذا حاله يكون
مفسدة كما اذا كان المعلوم انه لو كلف زيدا لكفر عمرو ولو لا تكليفه اياه
لم يكفر فكما ان هذا التكليف يكون قبيحا فهكذا ما ذكرناه وهذا فيه
نظر قد سبق تقريره فان ما هذا حاله من التكليف يحسن لا محالة • فقوله

ان

ان هذه الصورة المفسدة فلهذا قلنا انه يقبح • قلنا ان حقيقة
المفسدة هو الا يكون له غرض في اتخاذ ذلك الفعل واحداثه الا الايقاع في
فعل هذا القبح بلا اشكال • فاما اذا كان غرض آخر يستقل به لم يكن
من المفسدة في شيء فظهر بما ذكرناه انه لا مانع من التكليف بهذا الفعل
الذي ذكرناه وان كان المعلوم انه يعصي فيه •

الصورة السادسة

اذا كان هاهنا فعلان • والقدر المستحق على كل واحد منهما قدره
واحد من غير زيادة في احدهما ولا نقصان وكان المعلوم ان العاقل لو كلف
احدهما لآمن واطاع ولو كلف الفعل الآخر لكفر وعصى فليس في هذا الا
احد وجهين • اما ان يكلف العاقل هذين الفعلين جميعا واما ان يكلف
الفعل انه يعلم انه يطيع فيه ولا يكلف الفعل الذي يعصي فيه وهذا انما
لما ذكرنا في التكليف بصلاة سادسة فلهذا قضينا بقبح هذا دون ذاك
لظهور الفرق بينهما فقد عرفت بما ذكرناه تفصيل القول في هذه
الصورة وما يقبح منها وما لا يقبح وما لم نذكره منها فهو في الحقيقة
راجع اليها ومن احاط بما ذكرناه هاهنا امكنه الوقوف على حقيقة القول
في غيرها •

الفصل الثالث في الالام

الناذله رحمه الله تعالى • اعلم ان الكلام في الالام واسع والمسائل
فيها كثيرة وقد وعدنا ان لا نذكر في كتابنا هذا الا ما يتعلق بخصوص الامور
الالاهية والافعال الحكمية لان الكلام في غير ذلك يخرجها عن مقصد الكتاب
والذي نريد ذكره يشتمل على تمهيد ومسائل ثلث • اما التمهيد
فنذكر فيه اقاويل الناس في الالام ثم نبسطها فهذان بحثان •

البحث الأول في حكاية أقاويل الفرق

اعلم أن الجهل بوجه حسن هذه الآلام التي تنزل بالحيوانات صار سببًا للقول بأقاويل ردية باطلة. فذهب الملاحدة إلى أن الآلام كلها قبيحة ولا يدخلها الحسن في حال لمنافرتها للطباع ومخالفتها لها فلما قالوا بهذه المقالة اعتقدوا إلهين أحدهما يفعل الألم والآخر يفعل اللذة لاعتقادهم أن الفاعل الواحد لا يفعل الضدين. وذهبت المجبرة إلى أن الآلام في حسنها بحال فإنها فما كان واقعًا من جهة الله تعالى فهو حسن بكل حال على أي وجه وقع لأنه تعالى لا يعقل في حقه قبح ولا يجب في أفعاله كلها بل يفعل ما يشاء لأنه مالك ورب. وذهب بعض الملاحدة إلى أن وجه حسنها هو الاستحقاق ولا وجه لحسنها إلا هو ولهذا أو ما يقع من الآلام في الأطفال والبهائم ومن لا يعقل الاستحقاق في حقه فزعم بعضهم أنها كانت في هياكل أخر غير هذه عصت فيها وهؤلاء هم عدد قليل من ملاحدة السودة المنكرين للمعاد في الآخرة. ومنهم من أنكر المحسوس وقال إنها لا تألم كما حكي عن البكرية. وأكثر من يقول بالتناسخ في هذه الهياكل هم المنكرون للمعاد الأخروي على حد ما جاءت به الشريعة من ملاحدة السودية والباطنية. وأما البكرية فلم يمكنهم القول بمذهب أهل الهياكل لالتزامهم بالإسلام وتسميهم به فهذه حكاية أقوال الفرق.

البحث الثاني في بطلان مقالتهم

والمعتمد في بطلانها مسلكان جملي وتفصيلي. المسلك الأول منهما من حيث الإجمال وتقريره هو أن هذه الآلام من جملة الأفعال وقد قررنا فيما سبق أن الأساس في التقبيح والتحسين ليس إلا الوجوه التي تقع عليها الأفعال فمتى وقعت على وجه قبيح كالظلم والجهل والكذب ونحوها

على وجه فهي حسنة كالإنصاف والشكر والإحسانات وغير ذلك من الوجوه من أي فاعل وقعت ولا تختص في وقوعها على هذه الوجوه بفاعل دون فاعل وقد قررنا ذلك بأدلة نفيسة فلا وجه لتكريرها وإذا كان الأمر كما حققناه فقد بطل كلام هذه الفرق في إسناد قبحها وحسنها إلى هذه الوجوه التي زعموها فهذا مسلك جملي لا يختص بفريق منهم دون فريق.

المسلك الثاني من حيث التفصيل

بأن نفرد على كل واحد من هذه الفرق كلامًا يخصه. فنقول أما الملاحدة فقد سبق الرد عليهم في فساد مقالتهم في التوحيد وذكرنا أن العقلاء يعلمون بالضرورة استحسان تحمل هذه المشاق والآلام جلبًا للنفع ودفعًا للضرر ويحمدون هذا وإنكاره هو مكابرة وعناد. وأما المجبرة فقد مضى الكلام عليهم أيضًا وأوردنا عليهم إلزامات شنيعة في القول بأن التحسين والتقبيح بالشرع. وأما الملاحدة الذين قالوا إنه لا وجه لحسنها إلا الاستحقاق فقط فقد أخطأوا في الحصر فإنا كما نعلم بالعقل كون الاستحقاق وجهًا في حسن الآلام فكذا أيضًا نعلم أن جلب النفع ودفع الضرر وجهًا في حسن الآلام. وأحسب أن هؤلاء لا يذهبون إلى أن الألم لا يحسن من جهة العقلاء إلا لما ذكروه من الاستحقاق فإنا نعلم بالضرورة من حال العقلاء تحملهم الآلام من أجل النفع ودفع الضرر فلعلهم يعتقدون ذلك في حق الله تعالى وهو باطل أيضًا كما سنقرره من بعد بمشيئة الله تعالى. فأما إنكار البكرية لألم الأطفال والبهائم فهو مكابرة فلا وجه للكلام معهم فيه. وأما من قال بالهياكل فتحكم وهذيان لا مستند له وهي مقالة المنكرين للمعاد وشيئًا

الكلام على منكريه ونبطل مذاهبهم بعون الله تعالى • فهذا هو الذي
اردنا من مقصد الباب ونشرع الآن في ذكر المسائل •

المسئلة الاولى في بيان الوجوه التي يحسن

الايلام من الله تعالى لاجلها • ذهب جماهير المعتزلة الى ان فعل
الالم الذي لا يكون فعله على جهة العادة لا يحسن من الله تعالى الا
الا لوجوه ثلثة • وقلنا الالم الذي لا يكون فعله على جهة العادة
بجدريه عن القاضي في الناس فان هذا الالم من جهة الله تعالى وهو ظلم
لانه في الحكم كانه من جهة المبتغي • وليس ظلما من جهة الله تعالى • ولا
فيه وجه من وجوه الحسن فلهذا وقع الاحتراز منه • الوجه الاول
ان يكون مفعولا على جهة الاستحقاق وما يفعل من الالم من جهة الله على وجه
الاستحقاق فله حالتان • الحالة الاولى ان يكون حاصلا في الدنيا
وهذا نحو انزال الحدود على المصرين • ونحو ما يحصل بالكفار والفساق
من الالام والمصايب فانه يجوز ان يكون حاصلة لهم على جهة العقوبة
لاستحقاقهم لها هذا على قول ابي علي • وقد منع منه ابو هاشم وقال ان
نزولها بهم انما هو على جهة الامتحان والبلوى ولا يمكن ان يكون عقوبة
مع بقاء التكليف • والحق ما قاله ابو علي • وقد اشار اليه الشرع •
لقوله ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة او تحل قريبا من دارهم
وغير ذلك من الآيات التي تدل على تعجيل بعض العقوبة لهم في الدنيا بكفرهم
وعصيانهم • **الحالة الثانية** ان يكون حاصلا في الآخرة
وهذا نحو انزال العقوبة بالكفار والفساق في الآخرة • الوجه الثاني
في حسن انزال الالم من الله تعالى من اجل الاعتبار والاستصلاح للخلق

وهذا لا يكون الا في الدنيا لانه لا يفعل الا من اجل التكليف والمقصود
هنا الاعتبار واستحقاق العوض انما هو على جهة التبعية ليخرج عن كونه
ظلما وانما جعل الاصل هو الاعتبار لانه اذا كان فيه وجه اعتبار فهو
لطف ووجب القول بوجوبه ونحو ما يحكى في كتب المتكلمين انه مفعول للامرين
جميعا اعني العوض والاعتبار والاولى هذا التخصيص الذي ذكرناه
لان للاعتبار مزية على العوض من اجل كونه لطفا كما حققناه •

الوجه الثالث

الايلام والزام المشاق العظيمة من اجل
التعريض للدرجات الرفيعة والمنازل العالية والمنازل السنية التي لا
يمكن الوصول اليها الا بها وهذا كما نقوله في الايلام بمشاق التكليف فانه
قد تقرر في العقول انه لا فرق بين انزال المشاق والزام المشاق فاذا
حسن من الله تعالى انزال المشاق لما ذكرناه حسن منه ايضا الزام المشاق
للتعريض ايضا فهذه هي الوجوه التي يحسن من الله تعالى الايلام لاجلها •

المسئلة الثانية في ذكر الوجوه

التي تعلق بها في فعل الالم لاجلها من جهة الله • اعلم ان ما انه التبس الحال
في بعض الوجوه فقال ان الله تعالى يفعل الالم لاجلها وليس الامر كذلك
وجملة ما تشتبه الامر فيه من ذلك وجوه اربعة • الوجه الاول
زعم عباد ان الايلام من جهة الله تعالى يحسن لاجل الاعتبار وانما يحصل
في الالم من الاعتبار والاستصلاح المكلف يكفي في حسنه من غير حاجة الى حصول
عوض في مقابلته وهذا فاسد فانا نقول هذا الالم الذي فرضناه •
مصالحه واعتبارا لا يخلو حاله اما ان يكون نازلا بمكلف او غير مكلف فان

وهذا لا يكون

كان من وله بعد تكليف كان ظلماً اذ لا نفع فيه ولا دفع ضرر لمن من اهمه
و الالم العبد لاجل مصالحة غيره يكون ظلماً لا محالة • وإن كان تاركاً
ما كلف كان بصفة الظلم أيضاً اذ لا نفع فيه ولا دفع ضرر وهذه هي
حقيقة الظلم • لا يقال هلا كان الثواب المستحق في مقابلة فعل الواجبات
وترك المقبحات كافياً في حسن هذا الالم من غير حاجة الى العوض لان
المقصود هو لا يخلو هذا الالم عن النفع ومنافع الثواب كافية في ذلك
لانا نقول هذا فاسد فان تلك المنافع إنما هي مستحقة في مقابلة مشاق
التكليف في الترك و الافعال فبقي هذه الالام خالية عن نفع تقابلها
فلهذا وجب لا يخلو عن نفع هو العوض • فهذا ملخص ما عول عليه المعتزلة
في بطلان مذهب عباد •

الوجه الثاني

زعم ابو علي في قول له
قديم ان الايلام يحسن من الله تعالى لاجل العوض من غير حاجة الى الاعتبار
وكانه لما ذهب الى ان العوض دائم وانه لا يجوز فعله ابتداء قال بهذه
المقالة • وذهب اخيراً الى موافقة قول الشيوخ من انه لا يحسن
الايلام لمكان العوض فقط • وانه لا بد من الاعتبار فيه ويدل على
بطلان قوله الاول هو ان هذه المنافع المستحقة على الالم يمكن الابتداء
بها وبمثلها فالايلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه ولا يشبه
هذا منافع الثواب فانه لا يجوز الابتداء بمثلها بل لا بد من الايلام بمشاق
هذه التكاليف ليحسن ابتداؤها • ولا يشبه هذا ما اذا كان فيه اعتبار
فانه اذا كان فيه مصالحة ولطف وجب فعله للاستصلاح فظهر بما
حققناه انه لا بد في فعل الالم من مراعاة الامرين جميعاً فيخرج بالعوض
عن كونه ظلماً وبالمصالحة عن كونه عبثاً فهذا منتهى كلام الشيوخ •

الوجه

الوجه الثالث منها ملتبس الحال

في ان الله تعالى هل يجوز ان يفعل الالم لمكان دفع الضرر وهذا لم يقع
فيه خلاف بين الشيوخ في فساده بخلاف الوجهين الاولين كما
ذكرناه • واحتجوا على فساد هذا القول بان الضرر المدفوع له لا يخلو اما
اما ان يكون من جهة الله تعالى او من جهة غيره فان كان من جهة الله
تعالى فلا يخلو حاله اما ان يكون مصلحة او مفسدة فان كان مصلحة
وجب فعله ولا سبيل الى دفعه وان كان مفسدة وجب تركه لقبحه
ولا يحسن الالم لاجل انه تعالى لا يفعل قبيحاً • وان كان من جهة
غير الله فلا يخلو حاله اما ان يكون من جهة مكلف او غير مكلف فان كان
من جهة غير مكلف فان كان مصلحة فلا يجوز دفعه وان كان مفسدة
وجب منعه بالالجاء وكفه من غير حاجة الى ان يفعل الالم من اجل دفعه
وان كان من جهة مكلف فان كان مصلحة فلا يجوز دفعه ووجب
المصلحة وان كان مفسدة وجب منعه بالوعيد والزجر له من غير حاجة
الى الم يفعله لدفعه فثبت بما ذكرناه انه لا يجوز ان يفعل الالم من جهة
الله تعالى لاجل دفع الضرر •

الوجه الرابع منها ملتبس الحال

فيقال اذا كان الله تعالى قد انعم علينا بصنوف من النعم الجزيلة
والعطايا العظيمة كالقدرة والعقل والشهوة والحياة وغير ذلك
من النعم التي لا يمكن عدها واحصاؤها فهلا جاز ان يمسنا شيء من الالام
والمشاق من اجل ذلك كما جاز في حق الوالد مع ولده فانه يحسن منه ان
يكلفه شيئاً من المشاق لاجل ما سبق من نعمته عليه فاذا حسن ذلك في حق

الوالد مع ولده فلأن يحسن في حق الله أولى وأحق لأن نعمة الوالد على ولده
هي من نعمة الله • وهذا فاسد فإن من أنعم على غيره ثم أمكنه استخدامه
على وجه لا يشق على المنعم عليه فإنه يقبح منه تكليفه بالأعمال الشاقة
لأجل النعم التي أنعمها عليه ولهذا فإن أحدًا لو دفع إلى إنسان ألف دينار
ثم أخذ يضربه ويكلفه الأعمال الشاقة فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه •
فأما ما ذكره في حديث الوالد مع ولده ففي كلامنا ما هو احتراز عنه
فإنا قد ذكرنا أنه يقبح تكليف الأعمال الشاقة من أجل النعم السالفة
مع إمكان أن لا يجعلها شاقة والوالد لا يمكنه أن يجعل الفعل شاقًا
فلهذا حسن منه الاستخدام بخلاف مسئلتنا فإن الله يمكنه أن يجعل الفعل
غير شاق على العباد • فلما جعلها شاقة وجب أن يكون في مقابلتها
ما يجري مجرى المنافع فبطل أن يقال إن الله تعالى إنما شق من هذه المشاق
لأجل سوالف نعمه وسيأتي لهذا مزيد تقرير في استحقاق الثواب لطاعة
من باب الوعيد بمشيئة الله •

المسئلة الثالثة في كيفية الآلام

من جهة الله تعالى • اعلم أنما يفعله الله تعالى من الآلام وينزله •
بالمكلفين وغيرهم لا يحتاج في إنزالها بهم إلى اعتبار رضاهم سواء كانت
مستحقة أو غير مستحقة أما ما كان منها مستحقًا كالنيران الحاصلة
في الآخرة والعقوبات المعجلة في الدنيا للكفار والفساق فلا كلام
في أنه لا يحتاج إلى اعتبار رضاهم في إنزالها بهم • وأما ما كان منها
ليس مستحقًا نحو ما يفعله الله من الآلام من أجل العوض والاعتبار

ونحو ما يفعله

ونحو ما يفعله من إنزال المشاق لأجل التعريض للثواب فإن الله تعالى
لسعة كرمه وعظيم إحسانه إنما حسن منه إنزال الآلام بنا من غير رضاه
في حقنا لأمرين أما أولًا فلأنه لا يحسن الإيلام من الله لمجرد العوض فقط
كما حققناه على أبي علي بل لا بد من طريقة من الاعتبار مضمومة إلى العوض
لما ذكرناه فيما سبق • وأما ثانيًا فلأن العوض المستحق على الله تعالى
لا بد وأن يبلغ في مقداره مبلغًا عظيمًا لا تتفاوت العقلاء في اختيار الآلام
لأجله • وهذان الوجهان لا يحصلان إلا في حق الله تعالى • فلهذا حسن الإيلام
من جهته من غير اعتبار الرضا • **نعم** هل يحسن من جهة الواحد منا
الإيلام من غير اعتبار رضاه فيه خلاف بين المتكلمين فالذي ذهب
إليه الشيخ أبو علي أنه لا يحسن الإيلام إلا بالرضا من المؤلم وإن بلغ
مبلغًا عظيمًا سواء كان في نفع أو دفع ضرر فلا بد من مراعاة الرضا
وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الإيلام يحسن من غير مراعاة إذا كان النفع
ودفع الضرر بلغا مبلغًا عظيمًا • فأما إذا لم يبلغا هذا المبلغ لم يحسن •
وقال أبو علي إن حسن مثل هذا إنما يعلم من جهة الشرع • فأما العقل
فلا • فأما الكلام في العوض فسنفرد فيه بابًا يخصه ونذكر أحكامه
وما يتعلق بحقائق القول فيه بمشيئة الله •

القول فيما ننفيه عن الله تعالى

وعن أسمائه • وهو القول بأن الاستطاعة مع الفعل وأن القدرة
موجبة لمقدورها وقبل الخوض في المقصود نذكر تحقيق الخلاف في إيجاب
القدرة وكيفية تأثيرها في الفعل • فنقول ذهب أئمة الزيدية وجماهير

المعتزلة الى ان القدرة ليست موجبة لمقدورها بمعنى ان حال ما يفعل
الانسان الفعل يمكنه ان لا يفعله وانها صالحة للضدين بمعنى انه حال ما يمكنه
ان يتحرك يمنة يمكنه ان يتحرك يسرة • وحال ما يمكنه فعل الحركة يمكنه
فعل ضدها من السكون فهذا مذهب المحققين من المعتزلة • واما الجبرية
فانهم يجمعون على القول بان صدور الافعال من جهة العبد انما
هو بالايجاب الضروري كهوي الثقل والمرمي من شاهق بالنزول ولا
يختلفون في ذلك لكن اختلافهم في كيفية الايجاب والصلاحية في حق
القدرة وجملة مذاهبهم ثلثة • المذهب الاول قول متقدميهم
وهو ان القدرة موجبة لمقدورها لذاتها لا يمكن انفكاكه عنها بحال
وانها غير صالحة للضدين • بمعنى ان كل مقدور قدرة وان ما يصلح
لايجاد الحركة لا يصلح لايجاد السكون • المذهب الثاني قول متاخريهم
كابي حامد الغزالي وصاحب النهاية وهو ان القدرة صالحة للضدين
وان الايجاب مضاف الى الداعية فيزعمان ان عند حصول الداعية
يجب وجود الفعل لا محالة • وقبل وجود الداعية يستحيل وجوده •
واعلم ان الفرق بين هذا وبين الذي اخترناه وحكيناه عن الشيخ
ابي الحسين في مسئلة المخلوق يتضح من وجهين احدهما ان القدرة وان
كانت مصححة للفعل فهي المؤثرة في وجوده عندنا وعندهم ان الموجود
مضاف الى قدرة الله تعالى • وثانيهما ان الداعي عندنا يجب عنده الفعل
لانه شرط فيه • وعندهم ان الفعل انما يجب عنده الداعية لان الله
تعالى اجرى العادة بخلق الفعل عنده وليس شرطا فيه فافترقا •
المذهب الثالث وهو ان القدرة صالحة لايجاد الضدين موجبة لمقدورها

خلا

خلا انها لا توجب وجوب مقدورها الا عند حصول الارادة الجازمة فمتى
لم يحصل الارادة المرجحة استحال وجود الفعل وهذا هو المحكي عن عبد
الملك الجويني وابي اسحق الاسفرايني فهذا ملخص اقوالهم في كيفية ما
القدرة فحصل حينئذ من مجموع ما ذكرناه انهم متفقون على القول بالايجاب
وان اختلفوا في كيفيته كما حققناه عنهم فاذا مهد ما قلناه فلنذكر بطلان
مقالتهم على ما اجمعوا عليه من القول بالايجاب • ثم نذكر شبههم
فهذان فصلان •

الفصل الاول في اقامة

الدلالة على بطلان قولهم بالايجاب في القدرة والمعتمد فيه
مسالك •

المسلك الاول هو ان القول بان القدرة موجبة
لمقدورها يؤدي الى التكليف بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق محال •
فالقول بان الايجاب في القدرة محال • وانما قلنا ان القول بان القدرة
موجبة لمقدورها يؤدي الى التكليف بما لا يطاق فهذا ظاهر لانها اذا كانت
موجبة للمقدور فحيث حصلت وجب حصول المقدور ومتى لم يكن حاصلة
استحال وجود المقدور وقد علمنا قطعا ان الكافر مكلف بالايمان في حال
كفره • فلو كانت قدرة الايمان موجودة فيه لكان الايمان موجودا منه
فلما لم يوجد دل على عدم القدرة عنه فلهذا كان تكليفه بالايمان تكليفا
بما لا قدرة له عليه ولا يطيقه وهذا هو مقصودنا • وانما قلنا ان
التكليف بما لا يطاق محال فلامور ثلثة • اما اولا فلانا نعلم بالضرورة
استحالة تكليف الاعمى نقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالطيران
ونعلم بالضرورة ان طلب مثل هذا والامر به نعد سفها عند العقلاء والله

يتعالى عن ذلك • واما ثانيا فلان التكليف بالشيء لا بد وان يكون معقولا في
نفسه متصورا متميزا والمحال لا يمكن ان يعقل ولا يمكن تصوره
فاستحال وقوع التكليف به ولهذا فان العقلاء يفرقون بين ان يقول الانسان
لغيره هات السماء وبين ان يقول هات الكوز فيهزاون به ويسخرون بفعله
اذا طلب السماء ولا يسخرون اذا طلب الكوز ولا وجه لذلك الا لانه طلب
ما لا يطاق ولا يتصور وجوده منه • واما ثالثا فلو جاز امر الكافر
بالايمان مع استحالته منه لجاز امر الجمادات بالقيام والقعود ولجاز
تكليفها بالعبادات وارسال الرسل اليها واستحالة ذلك معلومة
بالضرورة فلا يحتاج فيها الى الاطناب •

المسلك الثاني

الدامي وتقريره هو ان الكافر في تكليفه الايمان حاله كحال العاجز وقد بينا
ان تكليف العاجز محال فيجب ان يكون تكليف الكافر بالايمان مثله في كونه
محالا • وانما قلنا ان تكليف الكافر بالايمان مثل تكليف العاجز فلانهما مستويان
في عدم القدرة على الايمان ولا نعني بالمماثلة الا ذلك • وانما قلنا ان تكليف
العاجز محال • فلامرين اما اولا فلانه لا خلاف بيننا وبين من خالفنا
في هذه المسألة في ان تكليف العاجز بالايمان لا يصح اذ لا قدرة له عليه •
واما ثانيا فلان استحالة ذلك معلومة بالضرورة فلا يحتاج فيه الى ايراد
الدلالة فيلزم مما ذكرناه الا يكون الكافر مكلفا بالايمان لما ذكرنا
لا يقال ان بين الكافر والعاجز فرقا من وجوه ثلاثة • اما اولا فلان الكافر
متمكن من تحصيل الايمان ويصح وجوده عنه والعاجز لا يمكنه ذلك على
وجه من الوجوه • واما ثانيا فلان الكافر لو شاء الامن بخلاف العاجز فانه
لا يعقل منه وجود الايمان سواء شاه او لم يشاه • واما ثالثا فلان

الكافر

الكافر مطلق مخلى يتصور منه وجود الايمان والعاجز ممنوع يستحيل
وجود الايمان واذا كانت هذه الفروق ممكنة بين العاجز والكافر
استحال ان يقال انهما متماثلان مع افتراقهما في هذه الوجوه • لانا نقول
انا لا نعني بتماثلهما في جميع الوجوه حتى لا يعقل افتراقهما في وجه واحد
فهذا فاسد • وانما نريد انهما مستويان في وجه واحد وهو عدم
القدرة على الايمان وهذا لا بد للخصم من تسليمه والا كان الكلام
مكابرة وعنادا وفيه حصول غرضنا من التسوية بينهما فيما ذكرناه •

المسلك الثالث الاستدلال

بالسمع وقد قررنا فيما سلف ان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة
وامثالها انما هو من جهة الظن دون الالزام ودليلنا من الشرع قوله
تعالى • كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم ثم اليه ترجعون • ووجه الاستدلال بهذه الاية هو ان القدرة
لو كانت موجبة للمقدور كما زعموا لكان يلزم ان يكون الله خالقا للكفر في
الكفار وهذا ينقض معنى الاية ويبطله • وبيانه من وجوه خمسة •
اولها هو ان الله تعالى • لو كان خالقا للكفر فيهم كما قالوه لما جاز ان يقول
كيف تكفرون بالله على سبيل التقريع والتوبيخ والتهكم بهم والسخرية
من صنيعهم وهو من فعله كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وكيف تبيضون
وكيف تسمنون وقد خلقت ذلك فيكم كما ان مثل هذا يعد
من السفه والحماقة فيكون ابلغ على مقالتهم • وثانيها ان الله تعالى
خلقهم للنار على مذهبهم وخلق الكفر والضلال والشقاوة بنواصيهم

واذا كان الامر هكذا على مذهبهم فكيف يصح ورود التوبيخ والتقريع لهم
على فعل الكفر • وكيف يلامون عليه وهو فعله وانه قدرته
وثالثها ان الآية انما سيقت من اجل الزام الحجة على العباد واذا كان
الامر هكذا فكيف يليق بالحكيم ان يقول كيف تكفرون • ثم يقول
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ يقول فما لهم لا يؤمنون • ثم يقول فما لهم
عن التذكرة معرضين • وهو خالق للكفر والمنع والاعراض فيهم
ومثل هذا لا يصدر عن حكيم ولو صدر مثل هذا عن احد منا لسخر منه
وهزئ بعقله • ورابعها ان الله ما ذكر قوله كيف تكفرون
بالله الا من اجل ان كتب الحجة على العباد والمبالغة في لزومها ولو كان
الامر كما زعموه لما صح ذلك • وبيانه ان للعبد ان يقول ساعد مذهب الجبر
وقولهم بالايجاب انه عرض في حقي عن الايمان عوارض • العارض الاول
موجب للكفر ومانع عن وجود الايمان فلا يمكن ولا استطيع خلافه
اصلا وذلك امور ثمانية • اما اولا فلانك علمت مني وجود الكفر
وانا لا اقدر على مخالفة علمك ولا على قلب علمك جهلا • واما ثانيا فلانك
اخبرت عن وجود الكفر مني وليس لي قدرة على مخالفة خبرك ولا على قلبه
كذبا • واما ثالثا فلانك اردت مني الكفر وارادتك موجبة لا يمكن خلافها
واما رابعا فلانك خلقت في الكفر وانا لا اقدر على ازالة فعلك
ودفعه عني • واما خامسا فلانك خلقت في قدرة لا تصلح الا للكفر فقط
وانا عاجز عن الايمان • واما سادسا فلانك خلقت في ارادة جازمة
للكفر فلا يمكن مخالفتها • واما سابعا فلانك زينت الكفر في عيني وحببته
الي • واما ثامنا فلانك سلطت على قلبي الطبع والختم والرين والغشاوة

وهذه

وهذه كلها موجبة للكفر ومانعة عن وجود الايمان • العارض الثاني
هو انك لما خلقت في هذه الاسباب الثمانية الموجبة لوجود الكفر والمانعة
عن وجود الايمان سلبت عني امورا ثمانية هي المعتبرة في وجود الايمان
وهي نقائض هذه الامور الثمانية • فقد حصل لعدم الايمان من جهة الاسباب
ثمانية موجبة للكفر ومانعة عن الايمان • وثمانية معتبرة في حصول
الايمان هي معدومة في فصارت العوارض ستة عشر عرضا كلها
حاصلة في حقي وواحد منها كاف فضلا عن حصول مجموعها فكيف
يحسن توبيخي والحال هذه على الايمان مع قيام هذه العوارض المانعة
فادل على مذهبهم ينعكس الامر ويصير لهم الحجة على الله وما لله حجة
عليهم • وخامسها ان الآية انما وردت تقريعا لهم وتوبيخا على
الكفر مع عظم النعمة بالحياة وبلوغها كل غاية • فقال تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وعلى قول اهل الجبر
ومن قال بالايجاب الجبرية انه لا نعمة لله على الكفار اصلا لا نعمة الدين
ولا نعمة الدنيا • اما نعمة الدين فظاهر فان الله تعالى لم يخلق فيهم
قدرة الايمان الموجبة له • واما نعمة الدنيا فلان هذه النعم
الواصلة الى الكفار في حيث ما اعد الله لهم من العقوبة السرمدية
والعذاب الابدي • كمن قدم الى غيره خبيصا مسموما فانه ظاهره وان
كان مستحسنا لذيذا وبعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فانه لا
يقال ان احدا من العقلاء لا يعد نعمة لافضائه الى هلاك نفسه • ومعلوم
ان العقوبة السرمدية في الآخرة اعظم ضررا من ذلك السم فلزمهم على
هذا ان لا يكون لله نعمة فكيف يجوز ان يمن عليهم بهذه النعمة العظيمة

والحال ما ذكرناه ●

والعجب من الشيخ

أبي حامد الغزالي حيث أنكر تكليف ما لا يطاق وقال إن التكليف به لا يعقل ولا يمكن تصوره في الذهن ومع ذلك قال بأن الفعل واجب الحصول بقدرة الله عند الداعية ● ولا شك أن تكليف ما لا يطاق لازم على من قال بأن الفعل موجود بقدرة الله تعالى ● ومضاف إليها وعلى قول من قال بوجوب حصول الفعل عن القدرة وأنه يستحيل انفكاكه عنها سواء كان الوجوب مضافاً إلى القدرة وحدها أو إلى الداعية معها لأن ما كان واجباً يستحيل خلافه استحال التكليف به فحصل من هذا أنه أنكر تكليف ما لا يطاق وقد قال به من حيث لا يشعر فهذا هو الكلام على من أنكر تكليف ما لا يطاق من المجبرة ● وقال إنه لا يعقل ● فأما من جوزه منهم واعترف به منهم كصاحب النهاية وغيره من الأشعرية فنذكر شبههم في ذلك ● بمشيئة الله تعالى ●

الفصل الثاني في ذكر شبههم

والانفصال عنها ● اعلم أن صاحب النهاية وغيره من الأشعرية قد جوزوا تكليف ما لا يطاق فاعترفوا بوقوعه ● وهذه مكابرة وعناد وجحد لما نعلم تأكيد العقول وبدايتها فإن كل عاقل يعلم بالضرورة علماً أولياً أن طلب الكتابة من الحجر والخياطة من الشجر وأمثال ذلك مما يعد محالاً في العقل وسفهاً والله يتعالى عن مثل هذا وكيف لا يكون ذلك والله تعالى يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج وأي حرج أبلغ من تكليف ما لا يطاق ● واحتجوا على ذلك بشبه ● الشبهة الأولى قولهم إن الله

الكفار بالإيمان به وبرسوله ولا شك أن الإيمان منهم محال لأن إيمانهم لو وقع منهم وقد علم الله أنهم لا يؤمنون لكان يفضي إلى انقلاب علم الله جهلاً والجهل على الله محال ● فإذن تكليفهم بالإيمان محال لا يمكن وقوعه وهذا هو الذي نريده ●

والجواب من وجهين ●

أما أولاً فلا نسلم أن وقوع الإيمان من الكفار محال ● ولا نسلم أن وقوعه يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلاً ● وبيانه أنا نقول إن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به والعلم تابع له فإن كان الشيء واقعاً تعلق بوقوعه وإن كان غير واقع تعلق بأنه غير واقع ● فإذا فرضتم الإيمان واقعاً لزم القطع بأن الله كان عالماً في الأزل بوقوعه وإذا فرضتموه أنه غير واقع وجب القطع بأن الله عالم في الأزل بعدم وقوعه وإذا كان الأمر هكذا لم يلزم من فرض وقوع الإيمان من الكفار محال فبطل أن يقال إن تكليفهم بوقوع الإيمان محال كما زعمتم ● وأما ثانياً فهب أنا سلمنا أن وقوع الإيمان من الكفار محال لكنا نقول ليس استحالة وقوعه بالنظر إلى ذاته كاجتماع الضدين وإنما هو بالنظر إلى علم الله وهو صحيح بالإضافة إلى القدرة وإذا كان الأمر كما قلناه ● فلم لا يجوز ورود التكليف بما هذا حاله ● ولم منعتم منه فبطل ما زعموه ●

الشبهة الثانية

قولهم صدور الفعل من جهة العبد متوقف على حصول الداعية لأن الفعل لا يمكن وجوده من دون هذه الداعية ولا شك أن وجود الفعل عند حصول الداعية واجب الحصول والوقوع لا محالة ● وإذا كان الأمر هكذا كان الجبر لازماً وكانت التكاليف بأسرها تكليفاً

ما لا يطاق وهذا هو المقصود ● **والجواب** انا
قد بينا في مسئلة خلق الاعمال ان القول بوجوب حصول الفعل عند
الداعيه لا يبطل الاختيار كما زعموه ● وان معنى كونه واجبا هو انه اولى
بالوجود من ان لا يوجد وقد اسلفنا من الكلام فيه ما فيه مقنع وكفاية

الشبهة الثالثة قالوا اخبر الله

عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون بقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ● وقال لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون
الى غير ذلك من الايات ● فاذا تقرر هذا فنقول هؤلاء الاشخاص لو امنوا
لانقلب من الله الصدق كذبا والكذب على الله تعالى محال اما لانه يؤدي
الى الجهل والحاجة كما هو مذهب المعتزلة واما لانه تعالى صادق لذاته
على مذهبنا واذن صيرورة الايمان من اولئك محال وهم قد كلفوا به
وفي ذلك ما نريده من تكليف المحال ● **والجواب**
عن هذا كالجواب عما ذكروه في العلم فانا نقول ان خلاف خبر الله تعالى
ممكن بالاضافة الى القدرة وان كان يستحيل وقوعه بالاضافة
الى الخبر نفسه فلم قلتم ان ما كان هذا حاله انه تكليف بالمحال لانا
قد قررنا فيما سبق ان خلاف معلومه تعالى وخلاف خبره صحيح ممكن
الوقوع ● واذا كان الامر هكذا بطل قولهم ان التكليف به يكون تكليفا
بالمحال فبطل ما زعموه ● **الشبهة الرابعة قالوا افعال العبد**
مخلوقة فيه من جهة الله تعالى ● وما كان مخلوقا فيه كان التكليف به
تكليفا بما لا يطاق ● وانا افعال العبد مخلوقة فيه من جهة الله

تعالى

مخلوقة

تعالى

فلما مر في مسئلة المخلوق ● واما قلنا ان افعال العباد اذا كانت مخلوقة
من جهة الله تعالى كان التكليف بها تكليفا لما لا يطاق فهذا ظاهر لان
الفعل قبل ان يخلقه الله يستحيل وجوده من جهة العبد وبعد ان يخلقه
الله فيه يستحيل منه الامتناع منه ففي كلتا الحالتين لا يقدر له على
الفعل ولا على الترك وهذا هو الذي نريده بتكليف ما لا يطاق ●
والجواب انا لا ننكر ان افعال العباد لو كانت مخلوقة
فيهم لكان التكليف بها تكليفا لما لا يطاق ولكنا قد اظهرنا ان افعال العباد
موجودة من جهتهم وانهم الفاعلون لها وكشفنا عن وجه الحق فيه فلا حاجة
بنا الى تكريره ● **الشبهة الخامسة** قولهم الفعل اصل
في معقول حقيقة القدرة واذا كان الامر هكذا استحال وجود القدرة
من دون مقدورها وهذا هو الذي نريد ● بكونها موجبة له واذا
تقرر انها موجبة كان التكليف بالافعال تكليفا لما لا يطاق ● وهذا
هو مقصودنا ● **والجواب** انا لا نسلم ان وجود الفعل اصل في
معقول حقيقة القدرة فانه يمكننا تصور ماهية القدرة وان لم يكن ثم
مقدور اصلا وانما الذي هو اصل في حقيقة القدرة هو امكان الفعل عند
الداعيه وهذا لا ينفك عن القدرة ● فاما وجوده فليس اصلا في معقولها
كما قررناه فظهر بما حققناه بطلان هذه الشبه وان القول بتكليف ما لا يطاق
محال لا يمكن تصوره فضلا عن اثباته بالادلة فهذه الشبه التي عول عليها
صاحب النهاية في القول بتكليف ما لا يطاق قد ابطلناها ولهم شبه
غير هذه اعرضنا عنها لامرين ● اما اولا فلان اكثرها مبني على اثبات
القدرة معنى ونحن لا نقول به وانما يلزم المثبتين للمعاني من اصحاب ابي هاشم

وموضع الكلام فيه كتبهم • واما ثانيا فلأن اكثر ذلك لا فائدة فيه
واما قولنا على هذه لما ذكرها صاحب النهاية وهو اول خلفهم فهذا
ما اوردناه ذكره مما يجب تنزيهه عن الله تعالى بقبحه • فأما الكلام في انه
تعالى لا يضل احدا عن الحق ولا يصده عن السبيل • فقد مضى الكلام فيه
على مطاعنهم في الحكمة •

القول فيما انتقض بوجوبه على الله

تعالى وعن نا ينفيه • اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على
القول بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله تعالى وغير ذلك من
الامور الواجبة عليه من اجل التكليف فاما ما لا يتعلق بالتكليف كالانعام
المبتداء فلا يوصف بكونه واجبا وانما يوصف بكونه نعمة واحسانا وتفضلا
كاصل التكليف نفسه • وذهب محققوا الاشعرية كالجويني والغزالي
وصاحب النهاية الى انه لا يجب على الله تعالى واجب اصلا ابدا ولا لاجل
سبب اخر • فاما الكلام في وجوب الاثابة فنذكره في الوعيد لان
ذكره فيه اخص واليق • والذي نذكره هاهنا هو الكلام في وجوب
اللطف والعوض على الله تعالى • فلاجرم اشتمل الكلام هاهنا على فصلين

الفصل الاول في اللطف

وتوابعه • اعلم ان حظ اللطف هو التقريب من الفعل وذلك لان
ما افتقر اليه الفعل في وجوده ينقسم الى ما لا يمكن وجوده من دونه وهذا
هو الممكن محقق العدم والالة والى ما يمكن وجوده من دونه خلا انه

يكون

يكون اقرب الى ادائه وتحصيله وهذا هو اللطف فعلى هذا يكون ماهية
اللطف وحقيقته ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة والانكفاف
عن المعصية • ثم لا فرق فيما يجعل لطفا بين ان يعلم من حاله انه يختار
عنده فعل ما لولاه لكان لا يختاره اصلا وبين ان يكون اقرب الى اختيار
الفعل ان لو اختاره • وان كان المعلوم من حال الفعل انه غير واقع
فعلى كلا الوجهين يكون معدودا في اللطف • **واعلم** ان الكلام في
الالطاف واسع وكنا نذكر من مسائله المهم واللائق بمقصدنا وما
عداه فهو مذكور في كتب المتكلمين فنذكر اقسامه وشرائطه ثم
نذكر الدلالة على وجوبه فهذه مباحث ثلاثة •

البحث الاول في تقسيماته واللطف

ينقسم الى اقسام كثيرة باعتبارات مختلفة ولكنا نقتصر منها على وجوه
ستة • التقسيم الاول باعتباره في نفسه الى ما يكون من قبيل المشاق
والمنفرات والى ما يكون من قبيل الملاذ والمنافع فالاول ما يفعله الله
تعالى بالمكلفين من الالام والمصائب والآفات من اجل العوض والاعتبار
فانها الطاف ومصالح للعباد • والثاني نحو ما يفعله الله من الملاذ والمنافع
نحو الاموال والاولاد فان هذه الامور يجوز ان يكون تفضلا من جهة الله
تعالى ويجوز ان يكون الطافا ومصالح فما كان منها من باب اللطف
كان فعله واجبا على الله تعالى كما سنقرره من بعد وما كان منها تفضلا
فهو معدود في الاحسان والجود وليس واجبا •

التقسيم الثاني

باعتبار فاعله الى ما يكون من جهة الله تعالى • ومن فعله وهذا نحو ما يفعله

من الالطاف فان فعلها من جهته يجري مجرى اثاحه العلة المكلفين فيجب ان يكون واجبًا والى ما يكون من جهة المكلف في نفسه فما كان لطفًا في واجب منها فهو واجب عليه فعله لانه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس وهذا نحو المعرفة بالله تعالى • فانه يجب على المكلف تحصيلها لما ذكرناه • والى ما يكون من جهة غير المكلف فان كان المعلوم ان ذلك الغير ياتي بذلك الفعل جاز التكليف بالفعل الذي هو لطف فيه وان كان المعلوم من انه لا ياتي به فلا وجه للتكليف به اذ لا وجه لايجاب الفعل على ذلك الغير لاجل صلاح غيره لانه لا يتوجه عليه الا دفع الضرر عن نفسه دون غيره عقلًا فلهذا قلنا انه لا يكلف بالفعل الا اذا كان المعلوم حصول ذلك الفعل •

التقسيم الثالث باعتبار

ما هو لطف فيه الى ما يكون لطفًا في واجب والى ما يكون لطفًا في مندوب ولا يدخل المباح اذ لا مدخل للتكليف به فما كان من جهة الله تعالى فهو واجب سواء كان لطفًا في واجب او مندوب لانه هو المكلف فلا بد من ازاحته للعلة في الندب والواجب وما كان من جهة الواجب منا مما كان منها لطفًا في واجب فهو واجب لانه جار مجرى دفع الضرر وما كان منها لطفًا في مندوب فهو مندوب اذ لا ضرر في تركه بل لا فرق فيما كان واجبًا بين ان يكون لطفًا في واجب او ترك قبيح في وجوب فعله •

التقسيم الرابع

باعتبار وقته الى ما يكون مفعولًا قبل التكليف والى ما يكون فعله مقارنًا للتكليف والى ما يكون فعله بعد التكليف فما كان مقارنًا او متقدمًا على التكليف فانه لا يوصف بكونه واجبًا وانما هو تفضل من جهة الله تعالى • ولا يوصف بالوجوب الا ما كان يفعل بعد التكليف

لانا قد قررنا فيما سبق انه لا يجب على الله تعالى واجب ابتدا وانما يجب الواجبات عليه لاجل سبق التكليف من اللطف وغيره لان فعله يجري مجرى ازاحة العلة •

التقسيم الخامس باعتبار

وقوعه الى ما يقع والمعلوم من حاله وقوع الفعل الملطوف فيه والى ما يقع والمعلوم من حاله انه لا يقع الفعل الملطوف فيه وهو موصوف بالوجوب في كلتا حالتيه سوا قدرنا وقوع ما هو لطف فيه من الافعال او لم يقع لان حظ اللطف ليس الا التقريب وفعل اللطف ليس يلجي الى وجود الفعل وانما المقصود بفعله هو ازاحة العلة في الفعل الذي كلف فعله سوا فعله او لم يفعله لان فعله موكول الى اختياره وقد يختاره وقد لا يختار كما نقول في اصل التكليف • فانه ربما قبل وربما رده •

التقسيم السادس

باعتبار فايدته ومنفعته الى ما يكون فايدته في امر ديني والى ما يكون منفعته في امر دنيوي فالذي يكون فايدته في امر ديني هو هذه الالطاف والمصالح الدينية التي نوجبها على الله تعالى لكونها مقربة الى فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية • والذي تكون فايدته في مقصود دنيوي هو الذي يسميه المتكلمون بالاصلح في الدنيا • وهذا انما قد وقع فيه خلاف بين المعتزلة فالذي ذهب اليه جماهير البصريين كابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاة وغيرهم الى انه لا وجه لوجوب هذه المصالح المتعلقة بالامور الدنيوية على الله تعالى • وانما موضوعها الاحسان والتفضل • وذهب جمع من البغداديين الى ان كل ما حصل كونه نفعًا ولا وجه تقبيح فيه فانه يجب على الله تعالى فعله فاوجبوا على هذا الابتدا بخلق العالم واوجبوا

التكليف على الله تعالى ۞ واحتجوا العقاب على الله تعالى لانه اصلح وقالوا
اذا علم الله ان عطيّة زيد ادنى بها يكون انفع في دنياه وجب عليه اعطاؤه
وعلى الجملة فانهم جعلوا مجرد النفع سببا لوجوب الافعال على الله تعالى ۞
وفيه خلاف طويل اشتملت عليه كتب المتكلمين وكلامهم هذا فاسد فانه
ان كان غرضهم بكونه واجبا هو ان داعي الاحسان قد يدعو الى فعله
وليس فيه وجه من وجوه القبح ۞ فهذا لا ننكره وكان خطاؤهم في
العبارة فان مثل هذا لا يسمى واجبا ۞ وان كان غرضهم بكونه واجبا
هو ان له وجها في الوجوب وانه لو اخل به استحق الذم فهذا خطأ فانه لا وجه
لوجوب شيء من هذه الامور اصلا فبطل ما قالوه فهذا ما اردنا ذكره
في فعل الاصلح والذي قررناه هو مذهب الشيخ ابي الحسين والخوارزمي
وقد خرج عرضنا من تقسيم الالطاف ۞

البحث الثاني في شروطه

اعلم ان ما يجعل لطفا فلا بد من اختصاصه بشروط ليتم كونه لطفا وجملة
ما ذكره قاضي القضاة في شرائطه امور خمسة ۞ الشرط الاول ان
يكون موجودا وانما اشترطنا فيه ان يكون موجودا لان من حق ما يكون لطفا
ان يثبت له حظ الدعاء والصرف في حق الطاعة والمعصية بكونه داعيا
وصارفا مانعا لوجوده ومترتبا عليه فلا يمكن ان يكون معدوما ۞ الشرط
الثاني ان يكون في نفسه حسنا وكونه حسنا انما اشترط فيما يكون
من فعل الله تعالى لانه اذا كان من فعل الله تعالى فلا بد من كونه واجبا
لانه يجري مجرى التمكين لكونه ازاحة للعلة ووجوبه مترتب على حسنه
وفي ما يكون من فعل الواحد منا لان كل ما كان من فعل الواحد منا

فهو يجري مجرى دفع الضرر عن النفس فيجب ان يكون واجبا ووجوبه مترتب
على حسنه ۞ فاما ما كان من فعل غير الله تعالى وفعل غير المكلف
فانه لا يشترط فيه ان يكون حسنا وانما يشترط وقوعه لا غير بل لا يمتنع
ان يكون قبيحا ومع ذلك فانه يجوز ان يختار عنده فعل واجب او يكف
عن قبيح ويكون التكليف عن قبيح ويكون التكليف مشروطا به ۞

الشرط الثالث ان يكون المكلف عالما به لانه اذا لم يكن
عالما به لانه اذا لم يكن له حظ في دعائه الى فعل الواجب وصرفه عن
القبيح ۞ وربما يقوم الظن مقام العلم فان الواحد منا اذا ظن ان
بعض اخوانه كتب اليه ليحضر طعامه فانه يكون اقرب الى حضوره كما لو علم
ذلك منه وقطع به فان الظن يقوم مقام العلم في كونه لطفا ۞

الشرط الرابع الا يخرج المكلف عن حد الاختيار ويلجيه
الى فعل الواجب وترك القبيح فان ذلك يخرجه عن كونه لطفا لان من حق
ما يعد في كونه لطفا ان يكون مقربا فاما ان يكون ملجئا الى وجود الفعل
فان ذلك يخرجه عن كونه لطفا لان المقصود باللطف هو ان ياتي بالطاعة
على وجه يستحق به الثواب والالجاء يخرجه عن هذا ويوكد هذا ما نعلمه في
الشاهد فان احدنا لو كتب الى غيره رقعة ليحضر طعامه كانت معدودة
في اللطف والتقريب بخلاف ما لو توعده بالقتل وحمل السيف فان
هذا لا يعد في اللطف بحال ۞

الشرط الخامس ان يثبت له حظ التقريب من فعل الطاعة فاما لو قدرنا ان حاله مع وجود
اللطف كحاله مع عدمه فان ما هذا حاله لا يكون لطفا فهذا ما حصلناه
من كلام قاضي القضاة في الجامع بين الخط والمعنى وقد تسامح في عدم علم المكلف

للطف من شرايط كونه لطفا لزم علم المكلف راجع اليه لا الى نفس اللطف
فهذه شرايط اللطف •

البحث الثالث في اقامة الدلالة

على كونه واجبا • قد ذكرنا فيما سبق ان القول بوجوب اللطف على
الله تعالى هو مذهب اهل العدل من الزيدية والمعتزلة والمحققون
من الاشعرية على انه غير واجب وهو مذهب بشر بن المعتمر من المعتزلة
وقد حكي عنه الرجوع عن ذلك • وقد اعتمدوا في الدلالة على وجوبه
مسالك • **المسلك الاول** هو ان اللطف يتنزل منزلة التمكين
لانهما يجريان مجرى واحدا في ازاحة العلة عن المكلف فاذا كان احدهما
واجبا وجب ان يكون الاخر كذلك • وبيانه ما نعلمه في الشاهد فان احدنا
اذا اراد ان يدعو غيره الى الطعام وكان غرضه نفع ذلك الغير
واستمر داعيه الى هذا الفعل الى وقت التناول للطعام ولم يصرفه
عن هذا صارف وعلم انه متى كاتبه برقعة فانه يتناول طعامه ومتى
لم يفعل ذلك فانه يعلم انه لا يتناوله فان تركه لكتابة الرقعة اليه والحال
ما ذكرناه يجري مجرى رد الباب واغلاقه دونه والعلم بما ذكرناه
ضروري فهكذا الكلام في اللطف ان الله تعالى لو لم يفعله للمكلف كان
لا فرق بين منعه اللطف ومنعه عن القدرة كما انه يقبح التكليف مع
منع القدرة فهكذا يقبح مع منع اللطف لما ذكرناه •

المسلك الثاني القول بان اللطف غير واجب يؤدي الى نقض
الغرض بالتكليف وهذا محال فالقول بان اللطف غير واجب محال •
وانما قلنا ان القول بان اللطف غير واجب يؤدي الى نقض الغرض

بالتكليف

بالتكليف فلان الله تعالى اذا كان غرضه بالتكليف هو تعريض المكلف
للمنافع العظيمة والدرجات الرفيعة فمتى استمر على هذا الغرض ثم لم
يفعل ما يعلم انه يختار عنده فعل ما كلفه اياه من فعل او ترك فانه يكشف
لنا انه قد نادى على غرضه الاول بالنقض لانه لو استمر عليه بفعل ما
يعصمه من التقريب له كما ذكرناه ومثل هذا منزلة من يوجب المسـ
وقد علم انه لا يتم فعله الا بفعل السبب فلو لم يفعل والحال ما ذكرنا
لعاد بالنقض على الغرض الاول • وانما قلنا ان نقض الغرض في
حق الله تعالى محال • فلان المناقضة في الافعال انما يصيبهم لاجل
الغلط بحقايقها ونقض لاجلها فاما الله تعالى فان ذلك مستحيل في حقه
لان علمه محيط بجميع المعلومات • **المسلك الثالث** هو ان
الله تعالى لو لم يجب عليه فعل اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسدة
فاذا كان فعل المفسدة يقبح منه فيجب في ترك اللطف ايضا ان يقبح
منه ايضا وهذا هو الذي نريده بكونه واجبا • وانما قلنا ان ترك
اللطف يتنزل منزلة فعل المفسدة فلانه لا فرق في العقول بين فعل ما عنده
المكلف القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عند تركه الواجب • وانما قلنا
ان فعل المفسدة قبيح فهذا ظاهر والعلم به ضروري • فهذا المسلك اقوى
ما وجدته للمعتزلة في الدلالة على وجوب اللطف • وقد ذكرنا الاعتراض
على وجوب اللطف رحمه الله تعالى في كتاب التمهيد فلا فايدة في تكريره
فهذا تمام الكلام في الالطاف •

الفصل الثاني في العوض وتوابعه

اعلم انا نقصد الخوض في مسايل العوض بذكر ماهيته والدلالة على

وجوبه • اما ماهيته فاعلم ان العوض هو المنافع المستحقة المعقولة من غير اعظام • و اما الدلالة على وجوب العوض فلانا قد قررنا فيما سبق ان الالم اذا خلا عن عوض فانه يكون ظلما فلا بد في مقابلته من العوض لما ذكرناه • فاذا تمهدت هذه القاعدة فالذي نريد ايراده هو الكلام في الاعواض الحاصلة من جهة الله تعالى • فاما الاعواض التي في الشاهد فيما بين المكلفين فالكلام فيها كثير واسع فنذكر الاسباب الموجبة للعوض على الله تعالى • ثم نذكر احكام العوض ثم نذكر كيفية توفيره على العوض فهذه ثلث مسايل نذكرها مفصلة بعون الله •

المسئلة الاولى

في ذكر الاسباب الموجبة للعوض على الله • اعلم انما يجب على الله تعالى من الاعواض على نوعين احدهما ان يكون الالم حاصلة من جهة الله تعالى على سبيل الابتداء • وثانيهما ان يكون حاصلة من جهة غيره لكنها ينقل اليه لاجل سبب يوجب انتقالها •

فاما النوع الاول

وهو ما يحصل بالابتداء من جهة الله تعالى فتلك اسباب خمسة • السبب الاول فانا لحما لامثال الايلام بالامراض والاسقام • وما يلحقهم من الغموم والاحزان بالافات والمضار فان هذه الامور كلها يستحق عليها اعواض من جهة الله تعالى • من اجل ان هذه الالام والغموم والاحزان والافات كلها ظلما كما قررناه والله تعالى عن فعل كل قبيح • السبب الثاني خلق الشهوة وتاديبها والمنع من المشتهى فان الواحد منا يجد لذلك الما عظيما • فاذا خلق الله تعالى فيه الشهوة وقواها ثم منع منه ما يشتهيه من طعام او شراب فانه يستحق من جهته عوضا على هذه الالام • فاما اذا كان الامتناع من جهته فانه لا يستحق عوضا على الله تعالى والحال هذه لان الله تعالى مكنه من ذلك ولم يفعل فلا يستحق عوضا على الله كما لو انزل بنفسه الما فانه لا يستحق عليه عوضا من الله فهكذا ما قلناه •

السبب الثالث

الايلام بطريق الالجاء وذلك نحو ان ما يلجيه الى مضرة من خوف او نزول فيطلب ما يدفع ذلك عن نفسه فيلحقه بهذا الطلب مشقة فلابد في هذه المشقة من عوض يجبرها ونحو ان يلجيه الى شرب الادوية الكريهة لدفع الالام التي لا يحتمل له بها ايضا فلا بد فيها من اعواض ايضا •

السبب الرابع

ان يخلق الله تعالى الحي على ضرب من النقصان في خلقته بعدم هذه الالات الصلية فيخرج عن العادة بخلافها كالعما والعور والعرج فانه اذا تحقق علم بالنقصان الذي حصل فيه بالاضافة الى من هو اكمل منه وان له لا بد فيه من عوض في مقابلة ما يلحقه من الغم •

السبب الخامس

تفاوت الاحوال فيما بين الاحياء وذلك نحو ان يكون بعض الاحياء مخصوصا بمزيد علم او جاه او غير ذلك من المراتب العالية والخصال الشريفة التي يخص الله بعض الاحياء دون بعض فانه اذا الحي من ليس له هذه الحالة غم وحزن لاجل نقصانه عنها وخلوه منها فانه يستحق على هذا الغم اعواض من جهة الله تعالى • فهذه الاسباب الخمسة هي الموجبة للعوض على الله تعالى • وتحتها مسايل كثيرة متفرعة وتفاصيل متداخلة تركنا ايرادها •

النوع الثاني

ان يكون الالم حاصلا من جهة الله تعالى لكنه ينقل اليه وانتقاله اليه على وجوه اربعة • الوجه الاول من جهة الحاجة لانزال الالام وهذا نحو اقامة الحدود على الناس امتحانا لهم وبلوى ونحو ذبح البهايم في الدهر فالهدايا فلما كان الله تعالى هو الموجب لانزال هذه الالام

بما لاجرم استحق العوض عليه من جهتنا • الوجه الثاني اسقالها اليه بطريق
الندب وهذا نحو ما يذهب اليه من ذبح هذه البهائم في الضحايا وسائر القربات •
الوجه الثالث اسقالها اليه بطريق الاباحة وهذا ظاهر في ذبح هذه
البهائم للاكل وسائر الانتفاعات المباحة • الوجه الرابع اسقالها اليه
بطريق الالجاء وهذا نحو ان يحمله الريح فيوقعه على صبي فيقتله فان اعواض
الصبي مستقلة الى الله تعالى لاجل الالجاء فهذه هي الاسباب الموجبة للعوض
على الله تعالى •

المسئلة الثانية في احكام العوض

اعلم ان العوض يختص باحكام اربعة • الحكم الاول ان استحقاقه انما
يكون على طريقة الانقطاع وهذا مما قد وقع فيه خلاف بين المتكلمين
فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الهذيل وجماعة من البغداديين وقول قديم
لابي علي انه يستحق على طريقة الدوام • وذهب الشيخ ابو هاشم وجماهير
البصريين الى ان استحقاقه انما هو على طريقة الانقطاع واليه ذهب
ابو علي اخيرا ومن ثم في كونه منقطعا هو ان استحقاق الاعواض ليس تكون
في مقابلة الالام والغموم تشبه اروش الجنايات وقيم المتلفات فكما انها
منقطعة غير دائمة فهكذا الحكم في هذه الاعواض ان تكون منقطعة ايضا •

الحكم الثاني هو ان استحقاق منافع الاعواض ليس يكون على جهة
الاعظام كما نقوله في منافع الثواب وانما وجب ان في منافع العوض
لتميزه عن الثواب لان الثواب يصح الابتداء به لما ذكرناه من الا
عظام • الحكم الثالث ان منافع العوض يجوز في جنسها ان يكون
من جنس ما التفضل ومن غير جنسه بخلاف الثواب فانه لا يكون الا من
جنس ما التفضل لان الثواب تثبت له مزية بحط الدعا الى فعل الطاعة

بخلاف العوض فلا يثبت له هذه المزية فلهذا افترقا فيما ذكرناه وفيما
ايضاح هذا في صفات الثواب • **الحكم الرابع** هو ان الاعواض المستحقة
من جهة الله تعالى لا بد وان يكون بالغة مبلغا عظيما بحيث لا يختلف حال
العقلاء في احتمال الالم لكانها ولهذا جاز الايلام من جهة الله تعالى •
من غير ما اصابه لنا لما حققناه • فهذه جملة احكام العوض الحاصل من جهة الله
تعالى •

المسئلة الثالثة في كيفية توفير هذه

الاعواض على مستحقيها • اعلم ان الاعواض المستحقة على الله تعالى لا يخلو
حال المستحق لها من وجوه ثلثة • الوجه الاول ان يكون المستحق لها من
اهل الثواب فتوفيره على من هذه حاله • اما بان يعجله له في الدنيا واما بان
يؤخره الى الاخرة فيوفره عليه مع ثوابه بحيث يميز احدهما عن الاخر (?)
واما بان يوفر بعضه في الدنيا وبعض يؤخره الى الاخرة فهذه الوجوه كلها
لا مانع في العقل لان المقصود هو بلوغ العوض الى مستحقه فاذا كان لا
مانع من توفيره على احد هذه الوجوه التي ذكرناها وجب تجويزها •
الوجه الثاني ان يكون المستحق للعوض من اهل العقاب واذا كان حاله
ما ذكرنا فلا اشكال ان العقاب لا يسقط بالعوض لان العقاب يستحق دائما
والعوض يستحق منقطعا والدائم لا يسقط بالمنقطع • فاذن يكون توفيره
اما تعجيله في الدنيا منافع يلتذ بها وهذا لا كلام فيه • واما بان يكون
توفيرها عليه بعد دخوله النار وحصوله فيها على جهة التخفيف من عقابه
لانه اذا استحال ايصالها اليه من باب المنافع لانهم لا يحصل لهم (?)
في النار فرح ولا راحة فاذا بطل ايصالها منافع كان ايصالها على جهة
الاسقاط من عقوباتهم تقوم مقام المنفعة على وجه لا يشعرون به ولا [illegible]

به ذاته • فاما ايصال الالم اليهم بسبب الموت قبل دخولهم الى النار كما ذهب اليه
بعض المتكلمين فبعيد لان الاجماع منعقد على ان من مات وهو من اهل
النار فانه لا يلحقه الروح ولا الراحة فيجب ان يكون توفيرا لحقيقة من
عقابه كما ذكرناه • **الوجه الثالث** الا يكون المستحق من اهل
الثواب ولا من اهل العقاب كالاطفال والبهائم فان توفيرها
عليهم اما في الدنيا واما في الاخرة واما ان يكون بعضها في الدنيا وبعضها
يوفى في الاخرة والكلام في الاعواض متسع • والذي اوردناه هاهنا
كاف في حصول غرضنا فاما الكلام في اعواض الاحياء المستحقة
لبعضهم على بعض فموضع شرحها كتب المتكلمين فلا نطول بها
الكتاب مما لا طائل تحته وتمامه تم الكلام في القسم الاول في الرد على
من خالفنا من اهل القبلة فيما يتعلق بعلوم الحكمة وبالله التوفيق •

القسم الثاني في الرد على من خالفنا

من اهل القبلة فيما لا تعلق له بعلوم الحكمة • اعلم ان في بعض
اهل القبلة من قال بمسائل وذهب الى مذاهب هي عندنا باطلة وليس
لها تعلق بالحكمة فلا جرم افردناها عن المسائل المتعلقة بالحكمة •
وكان احق المواضع بايرادها هذا الموضع فلهذا ذكرناها هاهنا
ونحن نوردها على ما مر في المسائل المتعلقة بالحكمة ونرد على
قائليها بمشيئة الله تعالى •

القول في ان المعدوم ليس ذاتا في حال عدمه

• وقبل الخوض في التفاصيل نذكر تحقيق الخلاف
في المسئلة فنقول ذهب اكثر اهل القبلة الى ان المعدوم ليس شيئا ولا

ولاذات

ولاذات وانما هو نفي محض والله تعالى هو الموجد للذوات والمحصل
لحقائقها وخصائص صفاتها وذهب الجماهير من المعتزلة البصرية
والبغدادية الى ان المعدوم ذات ثابتة في حال عدمه لكنهم اختلفوا
بعد ذلك في كيفية اثباتها على فريقين • **فالفريق الاول**
اثبتوه ذاتا مطلقة • وزعموا انه ليس متعينا في نفسه فليس هو جوهرا
ولا سوادا ولا حركة في حالة العدم وانما هو ذات مطلقة وهذا هو المحكي
عن الشيخ ابي القسم وجماعة من معتزلة بغداذ • **الفريق الثاني** اثبتوه
متعينا في نفسه وهو الشيخ ابو هاشم وجماهير البصريين لكنهم اختلفوا
بعد ذلك في كيفية تعينه على مذاهب ثلثة • فالمذهب الاول هو
المحكي عن الشيخ ابي اسحاق انه متعين في نفسه فهو جوهر وسواد وحركة لكنه
لا يستحق صفة هي الجوهرية والسوادية • والمذهب الثاني وهو قول
قاضي القضاة وجماهير البصريين انه مختص بالصفات في حال عدمه كالجوهرية
والسوادية • وان المماثلة والمخالفة والمغايرة تثبت له في حال عدمه
وغير ذلك من التفاصيل التي اشتملت عليها كتبهم • والمذهب الثالث
وهو المحكي عن الشيخ ابي عبد الله البصري ان الصفة التي تثبت للمعدوم
في حال عدمه هي التحيز في الجوهر والهيئة في اللون حالان شغل الجهة
والادراك في اللون مشروطان بوجود الجوهر • **والمختار عندنا**
ما عليه الاكثر من اهل القبلة • ونصره الشيوخ ابو الهذيل وابو الحسين
والخوارزمي • فاذا عرفت هذا فلنذكر الدلالة على ما نختاره
ثم نذكر شبههم في ذلك فهذان فصلان •

الفصل الاول في اقامة الدلالة على انه ليس ذاتا في حاله

المعدومة والمعتمد فيه مسالك ● **المسلك الأول**
لو كانت الجواهر ذواتا في حالة العدم لكان لا يخلو الحال فيها اما ان
يكون كل فرد من افرادها متميزا عن الاخر وغير متميز فان لم يكن متميزا
لزم الالتباس وعدم الفرق بين الواحد والافراد الكثيرة لانا انما نحكم على الشي
بانه واحد وعلى الاشيا الكثيرة بانها افراد متعددة لانا ندرك امتيازها
في انفسها وتباينها بوجه من الوجوه فلو قدرنا افرادا متعددة لا تميز في
انفسها ولا تباين فيها بوجه واحد لم يكن الحكم عليها بانها افراد متعددة
اولى من الحكم عليها بانها واحد ● وهذا يؤدي الى اتحاد الافراد المتعددة
وبطلان حقايقها وجعلها شيئا واحدا وهذا محال ● فثبت بما ذكرنا
ان الذوات من الجواهر وغيرها لو كانت ثابتة في حالة العدم لوجب
ان يكون كل واحد منها متميزا عن الاخر بامر من الامور ● ثم ذلك الامر
لا يخلو حاله اما ان يكون ثبوته لحقيقة كل واحد من هذه الجواهر
على طريق الوجوب او على طريق الجواز ● فان ثبت على طريق الوجوب لزم
ان يكون ثابتا لجميع الافراد لان ما ثبت لحقيقة الشي يجب ثبوته لكل فرد
من افراد تلك الحقيقة ● وحينئذ يبطل ان يكون سببا لامتياز بعضها
عن بعض لان ما يكون به الامتياز لا يكون ثابتا للجميع ● وان كان ثبوته
على طريق الجواز ● لزم ان يفتقر الى مخصص يخصص كل واحد منها
بذلك الامر لكنه لا يمكنه ان يخصص واحدا منها بذلك الوصف دون
غيره الا بعد تمييزه عن غيره ● فلو كان تمييزه عن غيره لاجل ذلك الوصف
لزم الدور وهو محال ● فاذن لا خلاص عن هذا الدور الا بان نقول بانه
ليس في العدم ذوات متميزة وهذا هو المقصود ● **المسلك الثاني**

لوكان

لو كانت الذوات المعدومة ثابتة في الازل لكان لا يخلو كل جنس
من اجناسها اما ان يكون في نفسه متناهيا او غير متناه والقسمان
باطلان فيبطل القول بثبوت الذوات المعدومة ● وانما قلنا
انه يمتنع كونها متناهية ● فلان الله تعالى عندهم لا يقدر الا على الذوات
المعدومة فيوجدها ● فلو كانت متناهية في العدم كانت مقدورات
الله تعالى متناهية وهذا محال ● لانه يلزم عجزه عما زاد على ذلك القدر
وهذا محال ● وانما قلنا انه يمتنع كونها غير متناهية في العدم
فلانا نعلم بالضرورة ان الله تعالى لو اعدم العالم لكانت الجواهر
المعدومة اكثر وازيد مما كانت عليه لانه يستحيل في العقل
ان تضمحل من الذوات الجملة اخرى من الذوات ● فيكون حصولها مع
تلك الجملة لا كحصولها معها وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان
كان متناهيا فاذن يستحيل ان تكون الذوات المعدومة غير
متناهية ● لا يقال ان قبول الزيادة والنقصان من
خواص الوجود ● فاما الامور المعدومة فانها لا تحتمل ذلك ●
لانا نقول هذا فاسد فانه لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة
وبين الذوات المعدومة في صحة قبولها للزيادة والنقصان بعد كون كل
واحد منها لان الذوات المعدومة متميز بعضها عن الاخر بما لا محالة عندهم
فان زوال صفة الوجود عنها لا يبطل ما ذكرناه ● فيبطل القول بثبوت
الذوات المعدومة ● **المسلك الثالث** القول باثبات الذوات
المعدومة يمنع من كون الباري تعالى موجدا للموجودات وهذا فاسد
فيجب ان يكون باطلا فاسدا ● وبيانه هو ان ما يكون مقدور الله تعالى لا يخلو

اما ان تكون في الذات او في الوجود او في الذات على الوجود والاول باطل
لان الذات عندهم مجردة حاصلة في الازل لذواتها وما كان هذه حاله
استحال ما ليس الفاعل فيه • والثاني باطل ايضا لان صفة الوجود عندهم
من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة
فتستحيل اسنادها الى قدرة الله • والثالث باطل ايضا لان المعقول
من جعل الذات على صفة الوجود ليس الا احد امور ثلثة • اما الذات
وحدها واما الصفة وحدها واما الذات على الصفة فاما الذات
والصفة بانفراد كل واحد منهما • فقد قررنا انهما يستحيل ان يكونا
مقدورين لله تعالى • واما اتصاف الذات بالوجود فليس امرا زائدا على الذات
وحدها والصفة وحدها فكيف يمكن جعله اثرا للفاعل فثبت بما ذكرنا
ان القول باثبات الذوات المعدومة يمنع من قدرة الله تعالى على الايجاد
فيجب القول ببطلانه •

المسلك الرابع القول باثبات

الذوات المعدومة يمنع القول بصحة العدم على الاعراض وهذا فاسد
فاثبات الذوات ايضا يكون فاسدا • وبيانه ان البياض اذا كان قائما
بالمحل ثم طرى عليه السواد في محله فالسواد لا يخلو اما له اما ان يبطل
حقيقة البياض واما ان يبطل وجوده والاول باطل على مذهبهم لان الذات
في نفسها يستحيل بطلانها لانها ثابتة عندهم ازلا وابدا • والثاني باطل
ايضا لانا نقول المنافي لوجود البياض اما ان يكون سوادية السواد او
وجوده والاول باطل لان سوادية السواد لو كانت منافية لوجود
البياض للزم ان يكون منافية لوجوده بنفسها فانه لا تفاوت بين الوجودين
في حقايقهما فيلزم ما قلناه • والثاني باطل فان الوجودين مع قطع النظر

عن السوادية والبياضية غير متنافيين في انفسهما بدليل صحة وجود
الاعراض المختلفة في المحل الواحد • لا يقال انه لا منافاة بين صفتي
الذاتين ولا بين الوجودين وانما المنافاة حكم متفرع على الصفة المقتضاة
عن صفة الذات بشرط الوجود لانا نقول وهذا ايضا باطل لانه اذا
كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشروطا بالوجود كان
اندفاع تلك الصفة موقوفا على اندفاع الوجود الذي هو شرطها وقد قررنا
انه ليس هناك ما يدفع الوجود فوجب الا يندفع الصفة المقتضاة عن
صفة الذات بشرط الوجود فيلزم ما قلناه من استحالة العدم على الاعراض
فبطل بما ذكرناه من هذه المسالك ثبوت الذوات في حالة العدم كما ظنوا
وبالله التوفيق •

الفصل الثاني في ذكر شبههم

والانفصال عنها • اعلم انهم يوردون امورا يخيلون بها دلالة على ثبوت
الذوات في حالة العدم فتارة يستدلون بتعلق العلم والقدرة والارادة
وتارة يستدلون بغيرها ونحن نذكر ما يتعلقون به ونفسده بعون الله •

الشبهة الاولى

قولهم المقدور لا يوجد الا بايجاد القادر
وايجاده له موقوف على تعلقه به وتعلقه به هو انه ممكن الحصول
والوجود من جهته لانه لا معنى لتعلق المقدور بالقادر الا انه ممكن الحصول
من جهته فلا بد من امر يتصف بهذا الامكان الذي ذكرناه فلو لم يكن
المعدوم ذاتا في حالة عدمه لما صح وصفه بكونه ممكنا من جهة القادر فلما
كان موصوفا بالامكان دل على كونه ذاتا في حالة العدم وهو المقصود •

والجواب من وجهين اما اولاً فلانه ليس في العقل امر يعقل
متعلقاً للقدرة الا الذات او الوجود او مجموعهما فاما الذات والوجود بانفرادهما
فهم لا يقولون بان كل واحد منهما بانفراده متعلقاً للقدرة لان الذات
ثابتة وليست من متعلقات القدرة والوجود بانفراده لا يتعلق به القادر
كما مر بيانه واما الذات على الوجود فهو باطل ايضاً لانه لا شيء هناك
يعقل الا الذات والوجود وقد ابطلنا ان يكون كل واحد منهما متعلقاً
للقدرة فاذا ابطل لم يبق لتقدم الذات على الوجود مفهوم محصل يستحق
ان يتكلم عليه • واما ثانياً فهب انا سلمنا ان لتقدم الذات على الوجود
مفهوماً زائداً على ما قلناه ولكنا نقول اذا كان متعلق القدرة هو الذات
على الوجود فيلزم ان يكون الذات على الوجود حاصلاً في العدم والا فاذا امتنع
ان يكون الوجود متعلق القدرة وليس ثمة موجود جاز ان يكون متعلق
القدرة هو الذات على لا ذات هناك فبطل ما توهموه • **الشبهة الثانية**
قولهم اذا اردنا ايجاد الشيء فارادتنا لا بد وان يكون متعلقة بامر وذلك
الامر لا بد من ان يكون متميزاً في نفسه لانا نقصد الى ايجاده قبل وجوده
فلو لم يكن متميزاً لم يصح القصد اليه وهذا يقتضي كون الذوات ثابتة
في حالة العدم لانه لولا ثبوتها لما امكن وصفها بكونها متميزة فيجب
كونها ذواتاً في حالة العدم وهذا هو مطلوبنا • **والجواب** انا
نقول متعلق القصد والارادة اما ان يكون هو الامر الثابت
في العدم فهذا محال لانا انما نقصد الى تكوين ما ليس كائناً لا الى تكوين ما هو
كائن في الحال • وايضاً فالارادة عندهم لا تتعلق الا بالامور المتجددة
دون الامور الثابتة وان كان متعلق القصد والارادة لا يجب ان يكون

ثابتاً

ثابتاً فقد بطل كلامهم في الشبهة وصح ان القصد يتعلق بما ليس ثابتاً في العدم
وفيه فساد ما قالوه • **الشبهة الثالثة** قالوا لا
شك في انا نعلم الاشياء في حال عدمها فلا بد من ان يكون العلم متعلقاً بها فلولا
انها ذوات ثابتة والا لاستحال تعلق العلم بها • **والجواب** انه لا
يلزم من كون المعدوم معلوماً كونه امراً ثابتاً وبيانه بوجوه اولها انا
نتصور الامور المركبة كالانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المركبة
ونعلمها ونحققها مع ان شيئاً منها غير ثابت في حالة العدم على هيئة
التركيب • وثانيها انا نعلم الصفات نحو الوجود وغيرها من الصفات
وهكذا القول في الاحكام الاضافية مع ان شيئاً منها غير ثابت في حالة العدم
وثالثها ان الامور المستحيلة معلومة كما نعلم ما سميناه بان الله كان
يلزم ان يكون ثابتاً في حالة العدم • لا يقال ان العلم بالامور المستحيلة
هو علم لا معلوم له وبيانه انا اذا قلنا مثل الله تعالى محال • فالعلم المتعلق
بمثل الله هو علم لا معلوم له لانه لو كان له معلوم لكان لا يخلو حاله
اما ان يكون موجوداً او معدوماً ومحال ان يكون موجوداً لانا حكمنا عليه بانه
محال والمحال لا يكون موجوداً ومحال ان يكون معدوماً لان المعدوم
لا يكون مثلاً للموجود وكلامنا هاهنا في مثل الله تعالى • ولما ثبت ان كل معلوم
فلا بد من ان يكون موجوداً او معدوماً وصح ان مثل الله تعالى لا يمكن
ان يكون موجوداً ولا معدوماً ثبت ان مثل الله غير معلوم وان العلم
ما سميناه بان له علم لا معلوم له • لانا نقول هذا فاسد فان اثبات علم ولا
معلوم له محال • وبيانه ان العلم اما ان يكون مجرد اضافة كما يقوله الشيخ
ابو الحسين واما ان يكون امراً له اضافة كما يقوله الشيخ ابو هاشم • والامور

الاضافيه لابد لها من مضاف وذلك المضاف هو المعلوم فاثبات علم من غير
ان يتقرر في مقابلته معلوم محال • فثبت بما ذكرنا انه لا يلزم من كون
المعدوم معلوما كونه امرا ثابتا وفي ذلك بطلان الشبهة التي ذكروها •

الشبهة الرابعة قالوا المحال متميز في نفسه عن الممكن
في ان الممكن يصح ان يكون مقدورا والمحال تستحيل فيه ان يكون مقدورا
وهذا التميز متحقق في نفس الامر فليس من باب الفرض والاعتبار وقد
تقرر ان الامور المعدومة متميز بعضها عن بعض وموصوفة بالامكان
كلها فلابد وان تكون ذواتا ثابتة في حال عدمها والا لما صح ذلك •

والجواب انا نقول قولكم ان الممكن المعدوم متميز عن المحال فيلزم
ان يكون ثابتا ليس يخلو اما ان يكون وجه الاستدلال منه هو مجرد تميز الممكن
عن المحال فهذا فاسد لان المحال ايضا متميز عن الممكن فان لزم من مجرد التميز
ان يكون ذاتا ثابتة لزم ايضا ان يكون المحال ذاتا ثابتة من غير فرق • وان
كان وجه الاستدلال هو ان الامكان وصف ثبوتي فلابد من امر يتصف به
فهو فاسد ايضا لان الاشيا المركبة كالانسان والفرس تصفها بالامكان
وانه يصح وجودها مع ان ... العقل قاضية بان الحقائق المركبة لا يمكن
ان تكون ثابتة في حالة العدم على تركيبها وتشخصها فبطل ما زعموه •

الشبهة الخامسة هو ان كل مقدور فانه مسبوق بامكان
وجوده وذلك الامكان يستحيل ان يكون عايدا الى القادر لان القادر لا يمكنه
الا في ممكن اذ لا يعقل القادر في امر مستحيل فلولا اختصاص المقدور
بكونه بحيث يصح ان يفعله القادر والا لم يكن اقتدار القادر عليه اولى من
اقتداره على المحال • فثبت بما ذكرناه انه لابد من امكان عايد الى المقدور

ثم الامكان امرا ما فهي لا يمكن استقلاله بنفسه فلابد من امر يضاف اليه
هذا الامكان وليس ذلك الا بان تكون ذات المقدور ثابتة في حالة العدم
وهذا هو مدعانا • **والجواب من وجهين** اما اولا فلان المعدوم
من موصوف بالامكان فالمحال ايضا موصوف بالامتناع فان لزم من صحة
وصف المعدوم بالامكان ان يكون المعدوم ذاتا ثابتة في حالة العدم لزم من
صحة وصف المحال بالامتناع ان يكون المحال امرا ثابتا في العدم وهذا محال
واما ثانيا فلان الحقائق المركبة موصوفة بالامكان بمعنى انه يصح وجودها فيلزم
ان تكون ثابتة على حالها في العدم وهذا محال •

الشبهة السادسة
صفات الاجناس وهي المعتمد عندهم في اثبات المعدوم ذاتا في حال عدمه
وتقريره ما قالوه هو ان صفة التحيز ونحوه من صفات الاجناس هي امور
مقتضاة عن صفات الذات الحاصلة في العدم فلابد من اثبات الذات
الموصوفة بالصفات الذاتيه في حالة العدم • وانما قلنا انها صفات
مقتضاة فلان تحيز الجوهر قد يحصل عند وجوده بعد ان لم يكن حاصلا فليس
يخلو حاله اما ان يكون متحيزا لذاته او لصفة ذاته او لوجوده او لحدوثه
او لوجود معنى او لعدم معنى او بالفاعل والاقسام كلها باطلة الا قولنا
ان المؤثر فيه هو الصفة الجوهرية بشرط الوجود • قالوا وانما لم يكن
متحيزا لذاته لانه كان يلزم في كل ذات ان تكون متحيزة وانما لم يكن متحيزا
لوجوده ولحدوثه لانه كان يلزم في كل موجود وحادث ان يكون متحيزا
وانما لم يكن متحيزا لوجود معنى لانه لو وقف تحيزه على وجود معنى فيه لكان
وجود المعنى فرعا على تحيزه لانه لا يمكن وجوده فيه الا بعد كونه متحيزا او لكان
تحيزه فرعا على وجود المعنى فيه لانه موجب عنه فيلزم الدور وهو محال • وانما

لم يكن بحوه لعينه معنى لان العدم لا اختصاص له بشي دون شي وانما لم يكن
بحوه بالفاعل لانه لو كان بالفاعل الثاني بل للفاعل ان يجعل الذات الواحدة
حركة سوادا وكان يلزم لو قدرنا طرف ساص لشي سكون ان يحصل السواد
من وجه دون وجه فيكون موجودا معدوما وهذا محال • فاذا ابطلت هذه
الاقسام لم يبق الا ان يكون التحيز مستفادا من صفة الذات لابد وان تكون
ثابتة قبل الوجود حتى يكون مقتضية للتحيز عند الوجود وهذا يوجب
كون الذات ذاتا في حالة العدم وهذا هو المطلوب • فهذا منتهى كلامهم
في تقرير هذه الشبهة • **والجواب عما ذكروه** من وجوه اما
اولى فلان هذه الشبهة مبنية على ان الوجود والتحيز وصفان زائدان على
ذات الجوهر ونحن لا نسلم هذا بل المرجع بهما الى نفس الذات من غير امر
زائد • وبيانه ما قررناه في مسئلة الحدوث فلا وجه لتكريره • واما ثانيا
فهب انا سلمنا انهما وصفان زائدان على ذات الجوهر ولكنا نقول لم لا يجوز
ان يقال ان حصوله لا لامر كما في صور من مذهبكم • منها ان الفاعل قد جعله
فاعلا فيجب ان لم يكن فاعلا لا لامر • ومنها ان العرض الحال في محل جعله
فيه حالا فيجب ان لم يكن حالا لا لامر • ومنها ان العرض الذي لا يبقى
حصل في وقت معين دون ما قبله وما بعده لا لامر وغير ذلك من الصور التي
حصلت فيجب ان لم يكن حاصله ومع ذلك قلتم بانها حاصله لا لامر فاذا
عقل في هذه الصور ان يكون حاصلة فيجب ان لم يكن حاصله لا لامر فلم
لا يجوز ان يكون التحيز حاصلا لا فيجب ان لم يكن لا لامر لا يقال انما لم يعلل
هذه الامور بعلة لانا باي شي عللناها به فسنبين تعليلها فاما التحيز فليس
كذلك فلا جرم وجب تعليله • لانا نقول هذا يوكد النقص ويزيد

الالزام

الالزام فاسدا وبيانه ان الصور التي عددناها من مذهبكم لما كان
المحال لازما على تعليلها بقسم من اقسام الامور المؤثرة كان اعترافا
منكم بقيام الدلالة على ان الحكم غير معلل فيها مع قيام طريقة التعليل
فيها فلهذا كان النقص بها متوجها • واما ثالثا فهب انا سلمنا ان التحيز
معلل بامر فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو الفاعل • قولهم لو كان التحيز
حاصلا بالفاعل للزم ان يجعل السواد حركة • قلنا السمرقندي نعم انه
يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين واذا كان المحال لازما من الجمع
بينهما لم يقدر عليه الفاعل لان الفاعل لا يقدر على الامور المستحيلة واذا
كان الامر هكذا كان الفاعل يقدر على صفة التحيز وحدها وعلى السوادية
وحدها واما الجمع بينهما فلا يقدر عليه لانه محال • واما رابعا فهب انا
سلمنا انه يقدر على الجمع بين هاتين الصفتين فماذا يلزم عليه قالوا لو طرا
بياض لشي سكون وجب ان يبقى السواد من وجه دون وجه فيكون موجودا
معدوما وهذا محال • قلنا لم لا يجوز ان يقال ان السوادية والحركة ينتفيان
معا لان الشي الواحد اذا كان سوادا وحركة معا ثم طرا بياض لشي سكون فان البياض
يعدمه من حيث انه سواد لانه ضده وكونه حركة هو لازم لكونه سوادا فحينئذ
يلزم انتفاؤه من حيث انه حركة لان الشي كما ينتفي لطرو ضده فقد ينتفي لعقبه ما يلزمه ويكون
تابعا له • فلهذا انتفى كونه حركة تبعا لكونه سوادا ولم يلزم ما ذكروه من كونه
معدوما موجودا • واما خامسا فهب انا سلمنا انه ينتفي من حيث انه سواد ولا
ينتفي من حيث انه حركة فلم زعمتم ان هذا محال • قالوا لان السواد لا يخرج عن
الصفة المقتضاة عن صفة الذات الا اذا خرج عن الوجود ولا يبقى على صفة
الحركة الا اذا كان الوجود ثابتا مستمرا فلو زالت احدى الصفتين دون الاخرى

لزم ان يكون ذلك مستمرا غير مستمر وحاصلا غير حاصل وهذا محال • قلنا
هذا الكلام لا يستمر الا اذا ثبت ان التحيز صفة مستفادة عن صفة الذات
بشرط الوجود وهو اول المسألة وفيه وقع النزاع فكيف يمكن تصحيح المسألة
به فبطل ما قالوه • **الشبهة السابعة** قوله تعالى ان زلزلة
الساعة شيء عظيم • فسماها شيئا وان كانت معدومة • وقوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فوصف ما يوجد في المستقبل بالشيء
قبل وجوده وقوله تعالى • وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم • فلو لم يكن الذات ثابتة لم يكن خزائن الاشياء ثابتة عند الله
فهذه الايات كلها دالة على ان المعدوم ذات في حال عدمه وهذا هو مطلوبنا
والجواب عما اوردوه من وجهين • اما اولا فلان المراد
من هذه الايات ان مآلها الى الشيء وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه جائز في
اللغة • قال الله تعالى اني اراني اعصر خمرا وهو عنب لكان يؤول اليه •
وهكذا قوله تعالى • انك ميت وانهم ميتون • واما ثانيا فهذا معارض بقوله
تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا • وبقوله عليه السلام في حديث
عمران بن الحصين كان الله ولا شيء معه الحديث • فهذه جملة الكلام على ما
اوردوه من الشبهة ولهم شبه غير هذه اعرضنا عنها لركاكتها وضعفها

القول في العلة والمعلول وما يتعلق بهما •

وقبل الخوض في التفاصيل نذكر تحقيق الخلاف في العلة والمعلول •
فنقول اما نفاة الاحوال فالذي ذهب اليه الشيخان ابو الحسين والخوارزمي
من المعتزلة والمحققون من الاشعرية كالغزالي والجويني وصاحب النهاية ان الكون
هو نفس الكائنية وان العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك والاسودية

هي نفس السواد وهكذا القول في جميع الاعراض • واما مثبتو الاحوال • فالذي
ذهب اليه بعض محققي الاشعرية ان الكائنية معللة بالكون والقادرية معللة
بالقدرة والعالمية حالة معللة بالعلم والاسودية حالة معللة بالسواد
وطرد ذلك في جميع الاعراض كلها • واما الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما
من مشايخ المعتزلة فقد فصلوا القول في ذلك وقالوا انها على اربعة اقسام •
فالقسم الاول منها يوجب حالة للجملة وهذا هو الاعراض المشروطة بالحياة
فالقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية والعلم يوجب حالة للجملة هي
العالمية وهكذا القول في الشهوة والنفرة وغيرهما من الاعراض المشروطة
بالحياة • **القسم الثاني** يوجب حالة لمحله وهذا هو الكون فانه يوجب حالة
هي الكائنية لمحله وهكذا القول فيما يتنوع من الكون نحو الاجتماع والافتراق
فانها توجب احوالا لمحالها • **القسم الثالث** منها لا يوجب حالة لمحله وانما يوجب
حكما وهذا نحو الاعتماد فانه يوجب حكما وهو المدافعة للمحل ونحو التاليف فانهما
يوجبان حكما لمحلها بشروط واعتبارات اشتملت على شرحها كتبهم • **القسم الرابع**
لا يوجب لمحله لا حالة ولا حكما عندهم وهذا نحو المدركات من الاعراض فانها لا توجب
عندهم البتة لا حالة ولا حكما • والمختار عندنا ان العلة والمعلول
لا حقيقة لهما ولا ثبوت وان السواد هو نفس السوادية وان الكون هو نفس
الكائنية وان القدرة هي نفس القادرية • والكلام عليهم متوجه في هذه الاحوال
الثلاثة فلاجرم قررناه على مراتب ثلاث • **المرتبة الاولى** في
كون الجسم اسود وحلوا وحامضا هي احوال ذاتية معللة بالسواد والطعم فقد قررنا
فيما سبق ان المعتزلة نفوا ذلك وهو الحق ويدل عليه ان المعقول من كون الجسم
اسود هو نفس حلول السواد فيه من غير امر زائد عليه فلو كان امرا زائدا عليه

لما ذا لعقل كونه اسود من غير حلول السواد فيه فلما لم نعقل دل على ان المفهوم من احدهما هو المفهوم من الآخر • وقد زعم بعض محققي الاشعرية ان كون الشيء اسود حلوا وطيبا امور مغايرة للسواد والطعم والرائحة واستدل على هذا بدليل عام في كل الاعراض وهو انا نعلم بالضرورة كون الجسم اسود وحلوا وحامضا وطيب الرائحة مع ان علمنا بمعنى الاعراض هو امر نظري فالذي علمناه بالضرورة غير ما عرفناه بالنظر والتفكر وهذا يدل على ان كون الجسم اسود حامضا طيب الرائحة قادرا عالما متحركا احوال زائدة على السواد والحلاوة والطعم والحركة والقدرة والعلم وهذا هو المقصود • وهذا فاسد لوجهين • اما اولا فلان الحالة التي هي الاسودية معلومة بالنظر والاستدلال وكون الجسم اسود معلوم بالضرورة فيلزم ان يكون الحالة التي هي الاسودية مغايرة لكون الجسم اسود وهو لا يقول به واما ثانيا فان جاز ان يكون له بكونه اسود حال زائدة لما ذكره لكون بكونه ذائقا واكلا وشاربا ولابسا احوال زائدة على الاكل والشرب واللبس فبطل ما قاله وصح ان المرجع بالاسودية الى حلول السواد فيه لا غير •

المرتبة الثانية

في ان الكائنية هل هي نفس الكون او يكون حالا له نافية نفاه الشيخ ابو الحسين واصحابه واثبته الشيخ ابو هاشم واصحابه وقد قدمنا ذكر ادلتهم على استحالة اسناد الكائنية الى الفاعل وذكرنا الاعراض عنها في حدوث العالم فلا وجه لاعادته هاهنا •

المرتبة الثالثة

في ان القادرية والعالمية وسائر الصفات المشروطة بالحيوة هل هي احوال زائدة على هذه الاعراض التي هي القدرة والعلم ام لا • فاما الشيخ ابو هاشم واصحابه فاثبتوها احوالا زائدة للجملة ونفاها الشيخ ابو الحسين وقد ذكرنا طرقهم على اثباتها وابطالها في باب الصفات فلا حاجة الى اعادة القول فيه فهذا هو الكلام في العلة

والمعلول •

القول في ان الله قادر على عين مقدور العبد

ذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم وجماهير المعتزلة من اصحابهما الى استحالة تعلق المقدور الواحد بقادرين وزعموا ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وانما هو قادر على جنسه لا غير • وذهب الشيخ ابو الهذيل وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي الى ان الله قادر على عين مقدور العبد وجنسه وهذا هو المختار ويدل عليه مسالك •

المسلك الاول ذكره

الشيخ ابو الحسين وتقريره ما قاله هو ان الله تعالى قادر لذاته ونسبة ذاته الى كل الممكنات على سواء ومقدور العبد من جملة الممكنات فيجب ان يكون قادرا عليه • **وانما قلنا** انه تعالى قادر لذاته فقد مر بيانه مما قدمناه **وانما قلنا** ان نسبة ذاته الى كل الممكنات على سواء فلان مصحح كون الشيء مقدورا هو الامكان وهو حكم عام في جميع الممكنات ونسبته الى ذات الله تعالى في جميع الممكنات على قضية واحدة اذ لا يعقل وجه يخصص بعضها في صحة المقدورية دون بعض • **وانما قلنا** ان مقدور العبد من جملة الممكنات فهذا ظاهر ولهذا صح الحادث له ووقوعه من جهته واذا كان الامر هكذا وجب شمول قادرية الله تعالى لجميع مقدورات العباد كما حققناه •

المسلك الثاني

ذكره الشيخ ابو الحسين وحاصل كلامه انا اذا فرضنا محلا مطلقا لكونه قادرين محدثا احدهما في حال ما دفعه الآخر فليس يخلو الحال اما ان يحصل في ذلك الجسم حركتان او حركة واحدة والاول باطل لامرين • اما اولا فلان اجتماع المثلين محال واما ثانيا فلانه ليس اسناد الحركتين الى احد القادرين باولى من العكس فاما الاسناد واحد منهما الى واحد من القادرين فيكون الفعل حاصلا لا عن فاعل وهو

محال والسند كل واحد منهما الى كل واحد من القادرين فيكون كل
واحد منهما مقدورا لقادرين وهذا هو مطلوبنا ● واما ان كان الى اصل
في ذلك الجسم حركة واحدة فليس اسنادها الى احد القادرين باولى من اسنادها الى
الاخر ● فاما الا يسند الى واحد منهما فيكون الفعل حاصلا لا عن فاعل وهنا
محال ● او يسند الى كل واحد منهما فيكونان قادرين عليها وهذا هو المقصود
فهذا الملخص ما ذكره ابو الحسين في الدلالة على صحة مقدور بين قادرين ●

المسلك الثالث استدل به الشيخ ابو

الحسين وهو ان قدرته تعالى فيما لم يزل قبل خلق العالم وخلق القادرين بالقدرة
متعلق بجميع الممكنات ثم اذا وجد القادرون بالقدرة لم يخرج ذاته عما كانت
متعلقة به من قبل لاجل تعلق قدرهم به فلو لم يقطع بما ذكرنا للزم منه احد
الباطلين ● اما لا يكون الله قادرا على مقدور لا قادر عليه فيلزم تعجزه عن
بعض الممكنات وهذا محال ● واما ان يقال ان العبد غير قادر على مقدور
نفسه لان الله تعالى قد قدر عليه وهذا محال ايضا ● ولا مخلص عن
الوقوع في احد هذين المحذورين الا القول بان الله تعالى قادر على جميع الممكنات
في الازل ثم تعلقت قدرة القادرين بالقدرة ببعض ما كانت قدرته متعلقة
به وفي هذا حصول مقدور بين قادرين فهذه المسالك كلها دالة على ان الله تعالى
قادر على مقدور العبد ● لا يقال ان الشيوخ يعني ابا الهذيل وابا
الحسين ومحمود الخوارزمي لما انكروا ثبوت الاعيان في العدم وقالوا ان المعدوم
ليس ذاتا في حال عدمه ● ولا يحصل خلافهم في هذه المسئلة لان خلافهم انما يتوجه
اذا كانوا قايلين باثبات الذوات في العدم حتى يتوارد على الذات الواحدة
تعلقات من جهة قادرين فاما اذا لم يقولوا باثبات الذوات في العدم فلا

محالا فهم هذا لانا نقول هذا فاسد لان محل الخلاف لا يعقل بينهم سوا قالوا
باثبات الذوات في حالة العدم او نفيها او لم يقولوا لان تعلق القدرة بالمقدور
لا يتوقف في ثبوته على ثبوت الذوات في حالة العدم ● ووضح ما قلناه ان تعلق
قدرة القادر الواحد بذات واحدة كما يعقل وان لم يكن ذات ثابتة في حالة العدم
فهكذا الحال في تعلق قادرين بذات واحدة يعقل ايضا وان لم يكن ذات
ثابتة له في حالة العدم فثبت بما ذكرناه ان خلافهم معقول وان كانوا قايلين بامتناع
ثبوت الذوات المعدومة ● فهذا وهم لا طائل تحته ●

واحتج اصحاب ابي هاشم

على بطلان مقدور بين قادرين بشبه ● **الشبهة الاولى** لو قدر قادرين
على مقدور واحد لصح مع فعل احدهما له الا يفعله الاخر لان من حق القادرين
ان يصح منه ان يفعل والا يفعل اذا لم يكن بالحال الى الفعل وليس فعل
احدهما ملجيا للاخر الى الفعل ولو لم يفعله الاخر لصح ان يفعل ضده في محله وفي ذلك
حصول الفعل من احدهما ووجود ضده من جهة الاخر في المحل الواحد وانه
محال ●

والجواب عما اوردوه

هو ان صحة الفعل في نفسه وصحة
ضده من جهة فاعله كما يتوقف على القادرية فهي ايضا متوقفة على كون
المحل قابلا له فاذا فعل احد القادرين ذلك المقدور في ذلك المحل فحينئذ
يمتنع على القادر الاخر ان يفعل ضده فيه لوجود المانع من حصوله ● لا يقال
ليس احد القادرين بان يصد عنه احد الضدين اولى من الاخر فيلزم من هذا
اجتماعهما في المحل الواحد ● لانا نقول هذا الالزام لا يختص بما اذا قدر
قادران على مقدور واحد بل هو قايم فيما اذا كان مقدور احدهما مغايرا لمقدور
الاخر ● اللهم الا ان يقولوا لو كان مقدورهما واحدا استحالت الممانعة بين القادرين
كان هذا انتقالا منهم الى دليل اخر سنذكره ونجيب عنه ان شاء الله تعالى ●

الشبهة الثانية قالوا لو صح ان يقدر قادران على مقدور واحد
بعينه لكان اذا اراد احدهما وكرهه الآخر فاما ان يوجد الفعل فحينئذ قد
وجد مقدور القادر مع كونه كارها له وذلك محال او لا يوجد فحينئذ
لا يوجد مقدور القادر مع كونه مريدا له وهذا محال او يكون موجودا غير
موجود وهذا ايضا اكثر فسادا واظهر استحالة وفي هذا ابطال كونهما قادرين
عليه **والجواب ان احد** القادرين اذا قصد الى ايجاده دون الآخر
فانه يوجد لا محالة قوله ليس بان يوجد لان احدهما اراد وجوده اولى
من ان لا يوجد لان الآخر كره وجوده قلنا هذا فاسد فان جانب الوجود
يكفي فيه حصول مؤثر واحد فاما جانب العدم فلا يكفي فيه ان لا يحصل مؤثر
معين بل يجب ان لا يحصل شيء من المؤثرين جميعا لا يقال ان من حكم المقدور ان
لا يوجد اذا كان القادر كارها لوجوده والقول بكون الشيء الواحد
مقدورا لقادرين يبطل ذلك لانا نقول بل من حكم المقدور ان لا يوجد
اذا كرهه كل من كان قادرا عليه فاما اذا كرهه بعض من كان قادرا
عليه حال وجوده من جهة من اراده فقد بطل ما ظنوه **الشبهة الثالثة** قالوا
لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب اذا اراد اجتمعا ايجاده ان
يكون كل واحد منهما فاعلا له ولو كان الامر كذلك لم ينفصل حاله
وقت اذا انفرد احدهما ايجاده عن حاله وقت اذا اجتمعا ايجاده اذ ليس يحصل
لاحدهما ما ليس للآخر فيؤدي الى بطلان الممانعة بين القادرين بحيث لا
يصح من الف قادر ان يمنعوا قادرا واحدا اذا فرضناهم قادرين على شيء واحد
وهذا محال **والجواب ان هذه الشبهة اضطرب فيها المجوزون لمقدور** بين
قادرين واجابوا عنها بجوابين الجواب الاول ذكره صاحب النهاية وهو

ان القادر الواحد اذا حاول قادر آخر مثله منعه عن فعله وقع منهما التمانع
فاما القادران فانه لا يقع الممانعة بينهما وبين القادر الآخر بل يكون وجود
مقدورهما اولى بالوقوع لا محالة فظهر الفرق هذا محصول كلامه وهو
فاسد فاما اذا فرضنا مقدورهما واحدا لم يعقل الممانعة بينهما لان
من ما يوجبه احدهما هو عين ما يوجبه الآخر وصفة الوجود لا يعقل فيها
تزايد فسواء وجد من قادر او اكثر فلا وجه للممانعة بينهما اذا كان مقدورهما
واحدا الجواب الثاني ذكره الخوارزمي وهو ان الممانعة كما يظهر تحقيقا
فقد يظهر تقديرا فاما لو قدرنا صدور الممانعة عن جماعة من القادرين
بمقدور على واحد منهم لكان احدهم محله في صحة الممانعة للقادر الآخر
خلاف ما اذا كان القادر واحدا فانا اذا قدرنا عدمه لم يخلو احد في صحة
الممانعة فظهر الفرق بين صدور الممانعة من قادر واحد وبين صدورها من
قادرين لما حققناه **الشبهة الرابعة** قالوا لو قدر قادران
على مقدور واحد وفرضنا احدهما قديما والآخر محدثا لم يمتنع ان يقدر
القادر القديم على اختراعه ويقدر القادر المحدث على ايجاده بسبب فاذا
صح ايجاده من جهة القديم مخترعا من غير ايجاد سبب كان الفعل مستغنيا عن السبب
وان لم يوجد من جهة القادر المحدث الا بواسطة السبب كان الفعل مفتقرا الى
السبب فيكون الفعل مفتقرا الى السبب ومستغنيا عنه وهذا محال والجواب
ان الصحة العائدة الى المقدور مغايرة للصحة العائدة الى القادر فصحة وجود
ذلك المقدور في نفسه غير متوقفة على وجود سبب اما الصحة العائدة الى القادر
مختلفة فانها في حق احد القادرين يكون موقوفة على السبب وفي حق الآخر لا يكون
موقوفة عليه فلم زعمتم ان هذا محال وما المانع منه **الشبهة الخامسة**

قالوا لو قدر قادران على مقدور واحد لجاز حصول معلول واحد لعلتين لأن تعلق
المعلول بعلته كتعلق المقدور بقادره لكن استحال معلول واحد بعلتين
فكذا يلزم استحالة أن يكون مقدور واحد لقادرين من غير فرق. والجواب
أن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين فإن صح هذا
المانع في مسألتنا فلا حاجة بنا إلى القياس ورد أحدهما إلى الآخر وإن لم يوجد
المانع لم يلزم من الامتناع في العلة الامتناع في القادر. الخصم لو لا أنه
ادعى أنه يلزم من جواز مقدور بين قادرين جواز معلول بين علتين وذكروا دليلا
قاطعا على وجوب الملازمة ولكنهم لم يذكروا ذلك بل اكتفوا بقولهم لو كان
أحدهما لكان الآخر وهذا لا يكفي فسقط ما ذكروه في هذه الشبهة.

الشبهة السابعة

قالوا لو صح مقدور بين قادرين لصح
لون بين متلونين وحركة بين متحركين وكما أن هذا محال فكذا الحال في مسألتنا.

والجواب أنا لا نجوز لون بين متلونين وحركة بين متحركين ونجوز معلوما بين عالمين
ومسموعا بين سامعين ومرئيا بين رائين فلم كان إلحاق المقدور بأحدهما أولى
من إلحاقه بالآخر وهم لم يوردوا فيما ذكروه غير مجرد الدعوى. فهذه الشبه
هي عمدتهم في استحالة مقدور بين قادرين ولم يبق شبهة غير هذه ومن وقف
على ما ذكرناه ههنا أمكنه الجواب عما يذكرونه من غيره.

اعلم أن المحققين
من الأشعرية يمنعون من حصول مخلوق بين خالقين وقد صرح بذلك صاحب التلخيص
وذلك لأن الخلق عندهم هو الإيجاد والإيجاد لا يتعلق بقدرة العبد بوجه من
الوجوه وإنما هو متعلق بقدرة الله تعالى والقدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد
ويجوزون حصول مقدور بين قادرين. وزعموا أن أفعال العباد مقدورة
لله تعالى من حيث إنه موجدها من جهته وهي أيضا مقدورة لهم من وجه آخر.

كما قررناه

كما قررناه عليهم في خلق الأعمال فلا فائدة في تكريره وبالله التوفيق.

القول في أن الداعية شرط في وجود الفعل

من جهة فاعله ومعتبرة فيه أم لا. وذهب الشيخان أبو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي إلى أن الداعي شرط في وجود الفعل من جهة القادر ويمتنع
وقوعه من دونه وإلى هذا ذهب محققو الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب
النهاية. وذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من شيوخنا المعتزلة
إلى أن الداعي ليس شرطا في وجود الفعل ويصح وقوعه من جهة القادر لا
لداعي.

واحتج أبو الحسين وأصحابه بمسالك

الأول أن القادر إذا كانت نسبته بالإضافة إلى الضدين على سواء على معنى
أن كل واحد منهما يصح وجوده من جهة القادر. وإذا كان الحال ما ذكرنا
فليس يخلو تأثير الفاعل فيهما من وجوه أربعة. إما أن يوجدا وهو محال لأن
الضدين يستحيل وجودهما بكل حال أو لا يوجدا وهذا محال أيضا لأن هذا
يخرج القادر عن كونه قادرا وهذا محال أيضا. أو يوجد أحدهما من دون
الآخر من غير مرجح وهذا محال أيضا لأن كل أمرين جائزين فإنه يستحيل
وجود أحدهما من غير مرجح. فإذا بطلت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا الوجه
الرابع وهو أن الفاعل إنما يفعل أحد مقدوريه دون الآخر لأجل الداعي فإنه
الذي يخصص أحدهما بالوقوع دون الآخر. لا يقال إنما يلزم ما ذكرتموه من هذه
الوجوه الثلاثة لو كان تأثير القادر في مقدوره على طريقة الإيجاب فأما لو
كان يؤثر على سبيل الصحة والاختيار فلا يمتنع وقوع أحد مقدوريه الضدين من دون
الآخر لكونه قادرا فقط. وإن كان كل واحد منهما صحيح الوقوع في نفسه

وتوضيح هذا ان التفرقة بين الموجب والمختار ضرورية وليس ذلك الا
لان القادر مؤثر على سبيل الصحة والاختيار بخلاف الموجب • لانا نقول
نحن لا ننكر ان التفرقة بين القادر والموجب معلومة بالضرورة فان
القادر يؤثر على سبيل الاختيار دون الموجب وكذا نقول ما تعنون بقولكم
ان القادر يؤثر على سبيل الاختيار فان اريد به الصحة فهذا فاسد • فان
القادر والموجب مشتركان في مطلق الصحة فلا تفرقة بينهما من هذا الوجه
وان اريد به الداعي فهذا هو المقصود فان الاختيار ان لم يفسر بالداعي لم
يعقل اذ كيف يوصف بكونه مختارا للفعل • وليس له داعي اليه فثبت بما ذكرنا
انه لا يمكن للقادر ايجاد احد مقدوريه دون الآخر الا بمرجح وهو الداعي
ولا يمكن التفرقة ايضا بين الموجب والقادر الا بالداعي • **المسلك
الثاني** قد تقرر فيما بيننا اتفاقا حسنا وبين مخالفينا ان العالم
بما يفعله لا يفعله الا لداع وكل عاقل يعلم ذلك من نفسه بالضرورة
فاذا امتنع من العالم بما يفعله وجود فعله من غير داع فلا وجه لذلك الا ان
شرطا في وجود الفعل • ووقوعه من جهة الفاعل لان كل امرين ليس بينهما
وجه تعلق فانه يجوز انفصال احدهما عن الآخر فكان لا يمتنع وجود الفعل
من العالم به من غير داع فلما علمنا استحالة ذلك بالضرورة دل على ان الداعي
لا بد من اعتباره في وجود الفعل من جهة فاعله ولا شك ان ادنى درجات الاعتبار
في كل شيء هو حاجة المشروط الى شرطه فمتى كان الداعي شرطا في وجود الفعل فلا
شك في استحالة وقوعه من دونه وهذا هو المقصود • لا يقال انما امتنع وقوع
الفعل من العالم به لغير داع لان كونه عالما به في نفس الداعي فلو فرضنا وقوع
الفعل من العالم به لغير داع لساغ الكلام ولصار الحال فيه كالحال فيمن يقول

نعم وقوع

نعم وقوع الفعل من العالم به لغير من هو عالم به وهذا ساقط صحيح وليس
هذا الا كما في الساهي والنائم فانهما غير عالمين بما يفعلانه • فلم يكن قولنا
انهما يفعلان من غير داع مناقضا • لانا نقول هذا فاسد فان علم العالم
بما يفعله امر مخالف للداعي في نفسه فان الغرض بكونه عالما بما يفعله
هو انه عالم بحقيقة الفعل وجنسه من كونه حركة وسكونا وقياما وقعودا
والغرض بالداعي هو العلم او الظن والاعتقاد بان في الفعل جلب منفعة
او دفع مضرة هذا في داعي الحاجة والعلم بكون الفعل حسنا واحسانا هذا
في داعي الحكمة فثبت بما ذكرنا ان علم القادر بما يفعله هو امر وراء حقيقة
الداعي وصح ما قلناه ايضا من ان العالم بما يفعله لا يفعله الا لداع فيجب
كونه شرطا فيه كما قررناه • **المسلك الثالث [illegible]**
وحاصله هو ان الفعل لو صح وجوده من دون داع يقتضي ترجيح وجوده على
عدمه لصح وجوده مع قيام الصارف وقد عرفنا بالضرورة خلافه فان
الفعل لو صح وجوده مع قيام الصارف لخرج القادر عن ان يكون مؤثرا على
جهة الاختيار فان من حق من هو مؤثر على جهة الاختيار ان يكون فعله واقعا
على حسب دواعيه وصوارفه في الثبوت والانتفاء • وانما قلنا ان الفعل
لو صح وجوده من دون داع لصح وجوده مع قيام الصارف فلان كل امر لا
يشترط وجوده بوجود امر آخر فانه لا يحيل ثبوته ضد ذلك الامر ولهذا
فان البنية لما كانت شرطا في وجود الحياة كان وجود الافتراق محيلا لوجودها
ولما لم يكن البنية شرطا في وجود اللون لم يكن التفريق محيلا لوجوده •
المسلك الرابع انا نقول قد يكون فعل

العالم مما لا يفعل الساهي والنائم • فاذا تقرر بضرب من الحيرة ان فعل

العالم لا يصدر الا عن داع بخصه وعرفنا ذلك بالضرورة وجب في فعل الساهي

ايضا الا يصدر الا عن داع بخصه لانه اذا وجب اشتراط امر من الامور

في شيء وجب اشتراطه في مثله فاذا وجب اشتراط فعل العالم بالداعي وجب

اشتراط فعل الساهي والنائم ايضا بالداعي لما ذكرناه • ويؤيد ما ذكرنا ان

النائم قد يرى في حال نومه شيئا يهزئه فيكون سببا لاشتهاه كما يرى عدوا يريد

قتله فانه يضطرب ويعلو صوته وكم يرى شيئا يعجبه فانه يكون

سببا لضحكه واستبشاره كمن يرى مضادة حميم وصديق فربما كان سببا

في فرحه وسروره فكل هذه الامور داله على ان الافعال لا تكون صدورها

من جهة الفاعل لها الا بقصد وارادة وداع يخصها سوى في ذلك العالم

والساهي والنائم كما حققناه هاهنا • **واحتج اصحاب ابي**

هاشم لتقرير مذهبهم بشبه ثلاث • الشبهة الاولى حكاها

الحوارزمي عن قاضي القضاة وتقريرها هو ان نصور ماهية القادر وحقيقتها

يمكن فهمها من دون داع ونعرض ايضا وجودها في الخارج عارية عن الداعي

واذا كان الامر هكذا فليس يخلو اما ان يصح منه الفعل او لا يصح فان صح منه

وجود الفعل بطل قولكم انه مفتقر الى الداعي وان لم يصح منه الفعل

بطل معقول حقيقة القادر لان القادر هو الذي يصح منه الفعل ولا محالة من

عن هذا الا ان نقول بان الداعي ليس شرطا في وجود الفعل كما قلناه •

والجواب انا لا ننكر ان صحة الفعل هي الاصل

في معقول القادر ولكنا نقول ليس القادر الذي يصح منه الفعل

على الاطلاق كما توهمتم بل القادر الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه

وهذا القصد مشهور الظهور في لسان المتكلمين لا يدفعونه • واذا كان

الامر هكذا فنقول اذا عري القادر عن الدواعي فانه يصح منه الفعل

بتقدير حصول الداعي في حقه كما نقوله في حق من عدم الاله فانه يصح منه

الفعل عند وجودها فالداعي والاله في حق القادر ليسا شرطا في حقيقة

القادرية حتى اذا لم يحصلا لم يحصل القادرية كما زعمتم وانما هما شرطان

في صحة وجود الفعل من جهة القادر ولهذا يكون قادرا وان لم يوجد

الداعي والاله في حقه فيفسد ما ظنوه • **الشبهة الثانية**

ذكرها قاضي القضاة وحاصلها هو ان الرامي يقصد برميه الهدف

فيصيب طائرا او انسانا فلو كان الفعل مشروطا وقوعه بحصول الداعي

لم يقع الاصابة في الانسان والطائر فلما وقعت دل ذلك على بطلان

اشتراط الداعية • **والجواب عن وجهين اما اولا**

فان هذا وارد عليهما ايضا فان عندهم ان العالم مما يفعله لا يفعله الا

لداع بخصه ولا شك ان الرامي عالم بما يفعله فما اجابوا عنه فهو جوابنا

بعينه • واما ثانيا فلان الرامي انما اصاب الطائر الذي لم يكن له اليه

داع واخطا الهدف الذي دعاه اليه الداعي لانه ظن ان جهة الطائر هي جهة

الهدف وظنه هذا هو الباعث على رمي الهدف ولهذا فانه اذا عرف اصابة

الانسان والطائر اعتذر بما قلناه • ومثل هذا لا يصدر الامر ليس له علم

بالرمي على حد الاصابة • **الشبهة الثالثة** ذكرها قاضي

القضاة وهي ان الساهي والنائم يوجد الفعل من جهتهما من دون داع وانما قلنا

هذا فلان النائم قد يحرك اليد برجله وسائر اطرافه وهكذا نقول في الساهي

فانه قد يفعل الفعل ولا يشعر به فلو كان الداعي شرطا كما زعمتم لكان لا يقع

الفعل منهما فلما صح الفعل منهما دل على عدم اعتبار الداعيه ●
والجواب انا قد قررنا فيما سبق ان النائم
يفعل لاجل الداعيه ولهذا لا يتكلم الا بما يكون مطابقا لما يحدث به في
نومه ولهذا فانه اذا انتبه من نومه فانه يتذكر الامور الداعيه الى
النطق بما قال ● وهكذا القول في جميع ما يفعله الساهي ايضا فانه
يفعل ما يفعله لامور يبطنها ويعتقدها وكل هذا دلاله على انه لابد من
اعتبار الداعيه في حقهما كما قلناه ● فهذا ملخص كلام الفريقين استدلالا
واعتراضا ● **والمختار** عندنا تفصيل نشير اليه يشتمل على مقصدين
احدهما ان الفعل لابد فيه من اعتبار الداعيه ● وثانيهما ان الشيئين
اذا تساويا في النفع ودفع الضرر فان احدهما لا يفتقر الى ترجيح زايد ●
فالذي يدل على الاول ما قررناه في المسالك المتقدمه من حكايته عن الشيخ
ابي الحسين ● والذي يدل على الثاني انا نعلم بالضروره ان الهارب من السبع
متى اعترض له طريقان متساويان في جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده
فانه يسلك احدهما من دون الاخرى لا لمرجح زايد وهكذا القول في الجايع
اذا قدم اليه رغيفان لا تفاوت فيهما فانه ياكل احدهما ولا يحتاج الى
طلب مرجح ● وهكذا القول في جميع الصور المتساويه ● لا يقال ان عند
فرض التساوي من كل الوجوه لا يمكنه فعل احدهما لعدم المرجح فان قدرنا
فعله لاحدهما فلاجل ذهوله عن الاخر ● وكانه لم يكن الا هذا المفعول
لانا نقول بل نعلم ضروره انه ناظر اليهما جميعا وانه غير ذاهل عنهما وانهما
حاضران في ذهنه على سوا لكنهما لما استويا في المقصود اسرع في فعل
احدهما عن المرجح وكان اصل الداعي كافيا من غير حاجه الى امر زايد عليه ●

القول

القول في بطلان ما ذهب اليه الكعبي

حكي عنه مذهبان احدهما ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما
ضروريا بما علمناه اكتسابا ● وثانيهما ان الله تعالى قادر على ان يحرك الجوهر
لا الحركه التي يقدر العبد على تحريكه اليها لكن الحركه التي يفعلها العبد
مخالفه للحركه التي يفعلها الله تعالى ● فالذي يدل على بطلان مذهبه الاول
هو ان خلق العلم من جملة الممكنات فيجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وانما
قلنا ان خلق العلم الضروري بما علمناه اكتسابا من جملة الممكنات
فلانه ظاهر لا نعقل منه وجه استحاله ● وانما قلنا ان الله تعالى يجب
ان يكون قادرا عليه فلشمول قادريته اذ لا اختصاص تعقل في حقها
من الامور الممكنه دون شي ● **واحتج ابو القسم لمذهبه**
بشبه ثلث ● الشبهة الاولى لو قدر الله تعالى على خلق
العلم الضروري بدلا عن العلم الاكتسابي فينا لكان ان يعلم ضروره ما يعلمه
باكتساب وان نعلم بالاكتساب ما نعلمه بالضروره وفي هذا كوننا عالمين
بوجود انفسنا والما واللذه بالاكتساب وكوننا عالمين بنبوة الانبيا بالضروره
وهذا محال فبطل القول به ● **والجواب انا نقول ان كل**
ما كان اصلا في صحة النظر امتنع تحصيله بالنظر وما ليس اصلا في صحته
جاز ذلك فيه فعلى هذا الاوليات والسابقه والعلم باحوال انفسنا هي اصل في
صحة النظر فلا يمكن اكتسابها به لانه يكون دورا محضا لان النظر لا يمكن
ثبوته وتقرر قاعدته الا بعد العلم بها واثباتها فلو اكتسبناها بالنظر كان
دورا كما قلناه ● وما عدا ما ذكرناه من العلوم التي لا يتوقف صحة النظر

عليها فانه يجوز اثباتها بالنظر فاما العلوم النظرية فلانمنع من خلق العلم الضروري بها كلها اذ هو مقدور كما حققناه ولا استحالة فيه

الشبهة الثانية قولهم لو صح ان يخلق الله تعالى فينا علما ضروريا عوضا عما علمناه بالاستدلال لجاز ان يفعل فينا العلم بصفة الشيء بالاضطرار ويكون كالمرئي بذاته نظرا واستدلالا فكنا نعرف وجود زيد بالحس لنا الصادق ونعرف كونه قادرا بالضرورة لان المحل محل والعلم فاجر عليهما وليس بينهما ساف ولو صح ذلك لجاز ان يدخل علينا شبهة في نبوة ذلك الشيء فيزول علمنا بوجود زيد ويبقى كوننا عالمين بكونه قادرا بالاضطرار وهذا محال لان الصفة لا يمكن استقلالها بالعلم دون ذات

والجواب ان العلم بكون زيد قادرا يتضمن العلم بوجوده وذاته فيستحيل حصول العلم بكونه قادرا مع عدم العلم بذاته ولا يلزم من استحالة هذا استحالة ان يخلق الله العلم الضروري بما علمنا مكتسبا كما زعمتم

الشبهة الثالثة لو جاز ان يخلق الله فينا العلم الضروري بما علمناه اكتسابا لجاز ايضا ان نعلم باكتساب ما علمناه بالضرورة فكان يلزم اذا صرنا مضطرين الى العلم بشيء ان نكتسب العلم به واذا جاز ان نكتسب العلم به جاز ان نكتسب الجهل به لانا قادرون عليه فيلزم من هذا ان نكون عالمين بالشيء جاهلين به وهذا محال

والجواب من وجهين اما اولا فلا نقول ان حصول العلم الضروري مانع عن صحة طلب العلم النظري لان النظر طلب وطلب الحاصل محال فلهذا امتنع بما علمنا ضرورة ان نعلمه بالاستدلال واما ثانيا فقولكم يلزم ان نكتسب الجهل به لا على العلم فيكون كما لنا جاهلا لا نعنون به ان يحصله من حيث علمه او من وجه

أخر

أخر فان اردتم الاول فهذا محال والمحال لا يمكن تحصيله وان اردتم الثاني فهذا مسلم ونحن نلتزمه ولا استحالة فيه فبطل ما قاله

والذي يدل على بطلان مذهبه الاخر فقد نعلم ان حركة الجوهر الى الحيز المعين كما هو مقدور لله تعالى فهو مقدور للعبد ايضا لكنه قال ان حركة الله تعالى مخالفة لحركة العبد فان حركة العبد تكون سفها وتواضعا وهذا محال في حق الله تعالى فلهذا استحال ان تكون مماثلة لحركة العبد من جهة الله تعالى وقلنا هذا فاسد فان المماثلة والمخالفة انما تكون بالامور الذاتية فاما كون الشيء سفها وتواضعا فهي امور خارجة عن حقيقة الذات باعتبار قصد العبد ودواعيه والاختلاف في الامور العارضة لا يوجب الاختلاف في الماهية والحقيقة فهذا هو الكلام على الكعبي فيما يزعمه

واذ قد انتهينا والحمد لله الى المقصود من الرد على من خالفنا من اهل القبلة فيما يتعلق بعلوم الحكمة وغيرها فلنقتصر على هذا القدر ففيه مقنع وكفاية وبتمامه يتم الكلام على الباب الثالث في الرد على من خالفنا من اهل القبلة ونشرع الان في الباب الرابع معتصمين بالله متمسكين بحوله ولا قوة الا به

الباب الرابع في النبوات وما يتعلق بها

اعلم ان الكلام في النبوات واسع لاشتماله على تفاصيل وشعب وتفاريع متعلقة بالنبوة واحوال المعجز وكيفية دلالته فاما ما يتعلق بالمعجز فنؤخر الكلام فيه الى الباب الخامس حتى نستقصي مسائله وحقائق القول فيه ونذكر ها هنا ما يتعلق بالنبوة وخصائصها فنذكر حقيقة النبوة ثم نذكر الصفة التي يكون عليها المبعوث ثم نردفه بالكلام في العصمة

ثم نذكر ما يختص بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بها فلهذا
اشتمل الكلام في هذا الباب على تمهيد وفصول ثلثة

اما التمهيد فنذكر فيه حسن البعثة وصفات
المبعوث وحقائق المعجز والعصمة فهذه مباحث ثلثة **البحث
الاول** في حسن البعثة ووجوبها فهاتان فايدتان **الفايدة
الاولى** في بيان حسنها ليس يحكى الخلاف في حسن البعثة الا عن هؤلاء
البراهمة وقد يحكى نقلة المقالات عنهم انهم في انكارها على فرق ثلث **الفريق
الاول** هم الذين يقولون بان بعثة الرسل لا تحسن اصلا لانهم ان جاؤا
بما يخالف العقول وجب ردهم وان جاؤا بما يوافقها ففي العقول غنية
عما جاؤا به فاذن على كل الحالين لا حاجة اليهم والاكثرون منهم
على هذه المقالة **الفريق الثاني** الذين يجوزون بعثة
الرسل مؤكدا لادلة العقول من غير حاجة الى تحمل شرع ولا تسليمه
ومن هاهنا حكي عن بعضهم القول بنبوة ادم وابراهيم عليهما السلام
الفريق الثالث الذين يجوزون بعثة الرسل لوجه غير التاكيد
نحو الدعاء الى الله تعالى وغير ذلك من المصالح العقلية فيحصل من مجموع ما
ذكرناه وحكيناه عنهم من الخلاف انما هم على رد ما جاء به الانبياء عليهم
السلام من امور الشرايع والعبادات والتحليلات والتحريمات الشرعية
فاذا مهدت هذه القاعدة فللمتكلمين في بيان حسنها مسلكان
المسلك الاول منهما جملي وحاصله هو ان البعثة لا شك في كونها
فعلا من افعال الله تعالى وما كان من فعله تعالى فهو حسن لا محالة
وانما قلنا ان البعثة هي من افعال الله فهو ظاهر لانه لا يتولى بعثة

الرسل

الرسل وتاييدهم بالمعجزات الا الله تعالى ولا يقدر على ذلك الا هو
لاستحالة ذلك من الجن والشياطين لانهم لا يمكنون من فعل هذه الامور لان فيه
تلبيسا وتعمية على الخلق **وانما قلنا** ان كل ما كان من فعل الله
تعالى فهو حسن فلما قررنا من قبل من انه تعالى حكيم لا يفعل شيئا من القبايح
وان افعاله تعالى حق ومصلحة وصواب **المسلك الثاني**
من حيث التفصيل وهو ان في بعثة الانبياء مصالح للخلق عظيمة وحثا لهم على
فعل الواجبات العقلية وتذكيرهم بالله وتخويفهم باحكام الاخرة
واحوالها وتخويفا لله وتبشيرهم وانذارهم كما قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
فثبت بما ذكرناه حسن البعثة فاما ما يوردونه طعنا علينا في حسن
البعثة ودعواهم ان العقول قاضية بقبحها فسنستقصي القول عليه
في شبههم ان شاء الله **الفايدة الثانية** في اقامة
الدلالة على وجوبها والمعتمد في وجوبها هو انها لطف في فعل الطاعة
والانكفاف عن المعصية واللطف واجب **وانما قلنا** ان البعثة
لطف فلانا لا نعني باللطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة
واجتناب المعصية ولا شك ان بعثة الانبياء يكون الخلق معها اقرب الى فعل
الطاعة بحثهم ودعائهم واقرب الى الانكفاف عن المعصية بتنبيههم
وتحذيرهم فثبت بما ذكرنا ان حقيقة اللطف حاصلة في بعثة الانبياء
وانما قلنا ان اللطف واجب على الله تعالى فلانا قد قررنا فيما سبق
ان فعل اللطف يجري مجرى ازاحة العلة والتمكين فلهذا قلنا بوجوبها
فاعلم ان من اوجب اللطف على الله تعالى فانه اوجب البعثة لكونها لطفا
واستصلاحا للمكلفين فيما كلفوه من فعل واجب او كف عن قبيح فاما من لا

يوجب اللطف على الله تعالى • فان البعثة عنده غير واجبة وانما
يكون تفضلاً من جهة الله تعالى واختيارا من جوده كاصل التكليف بالواجبات
العقلية • **ثم القايلون** بوجوبها من جهة اللطف والاستصلاح
مختلفون في كيفية وجوبها • فمنهم من زعم انها واجبة بكل حال وفي
كل زمان وانه لا ينفصل التكليف العقلي عن الشرعي فلهذا لا يجوزون خلو زمن
من الازمان عن بعثة الانبياء ومنهم من قال يجوز خلو بعض الازمنة
عن بعثة الانبياء بان لا يكون مصلحة في ذلك الوقت • وهذا هو المختار
ويدل عليه امران • احدهما هو ان حسن البعثة ووجوبها انما موضوعه
الالتفات الى المصالح ومراعاتها ولا يمتنع في العقول ان يكون المصلحة في بعثة
شخص من الاشخاص حاصلة في وقت دون وقت على حسب ما يعلم الله
من حال المكلفين فيما استاثر بعلمه من اختلاف مصالحهم • وثانيهما ما
نعلمه من حال هذه الفترات الحاصلة بين بعثة الانبياء صلوات الله عليهم
كالفترة التي كانت بين نبينا وبين عيسى عليه السلام • والفترة التي كانت
بين مبعث موسى وعيسى • وهكذا القول في عدهم من الانبياء فلو كانت البعثة
لازمة في كل وقت لما جاز خلو الانبياء عن الدنيا في حالة من الحالات
وهذا فاسد لما حققناه فبطل ما زعموه •

البحث الثاني في الصفة التي تكون عليها المبعوث

• **اعلم** ان المبعوث لابد من اختصاصه بصفات
لاطماع ان تتعلق ببعثته المصلحة ونحن نذكرها ثم نذكر كيفية البعثة
ايضا ولا جرم انحصر المقصود في مسلتين • المسلة الاولى في الصفة التي يكون
عليها المبعوث • اعلم ان الصفات التي يجب اعتبارها في جواز
بعثته لا تخرج عما يتعلق بحال الاداء والتبليغ عن الله تعالى • فكل صفة

يقتضي كمال حاله في الابلاغ والتادية عن الله للمصالح الشرعية الى الخلق وجب
اعتبارها في صفته وكل ما يوجب خللا فيما ذكرناه وجب نفيه فلهذا انقسم
ما نعتبره من الصفات الى قسمين •

القسم الاول في ذكر الصفات التي يجب ان يكون المبعوث حاصلا عليها

وجملتها نعتبره صفات ثلاث • الاولى
ان يكون معصوما عما يكون منفرا عن القبول منه كما سنوضحه عند تقرير قاعدة
العصمة وكيفيتها ان شاء الله تعالى • الثانية ان يكون مؤمنا بالله تعالى
وملائكته واليوم الاخر لانه لابد ان يكون مدعوا الى تقرير هذه الامور
واثباتها ويستحيل ان يكون مبعوثا الى التصديق بها وهو معترف بها
ولا عالم بها • الثالثة ان يكون حاصلا على ذكاء الخلق وسهولة الطبع
لانه مع ذلك يكون اقرب الى دعاء الخلق والصبر على اذاهم واحتمال المشقة
فيما يلاقيه منهم • فهذه الامور لابد ان يكون المبعوث حاصلا عليها
لما ذكرناه •

القسم الثاني في ذكر الامور التي يجب تنزيهه عنها

وهي على ثلثه اضرب • منها ما يرجع الى التبليغ ومنها ما يرجع الى الا
فعال ومنها ما يتعلق بالخلقة • **اما الضرب الاول** وهو ما يتعلق
باحوال التبليغ فذلك امور ثلثه • اولها تنزيهه عن الكتمان فيما يتعلق
بالتادية للامور الدينية والمصالح الشرعية وانما وجب تنزيهه عن
الكتمان لان الغرض ببعثته هو ارشاد الخلق الى مصالحهم وتعليمهم معالم
دينهم فلو جوزنا عليه الكتمان لهذه الامور لعاد على الغرض المقصود
ببعثته بالنقض وكان راجعا عليها بالابطال • وثانيها تنزيهه عن الكذب
فانا لو جوزنا عليه الكذب لم نثق بجميع ما جاء به من امر الشريعة • لجواز ان
يكون كلها كذبا ومحالا • وثالثها تنزيهه عن التحريف والتغيير والتبديل

في جميع ما يبلغه عن الله ويوصله الينا من جهته فان تجويز مثل هذا يسقط
الغرض من ارساله وبعثته فهذه جملة ما يتعلق بهذا الضرب • **الضرب
الثاني** ما يتعلق بالافعال وذلك امران احدهما انه يجب تنزيهه
عن الكبائر من المعاصي كلها وانما اوجبنا هذا لان صدور الكبائر من جهتهم
وتجويزها عليهم يؤدي الى الاستخفاف بهم والاسقاط من منزلتهم ونحن مأمورون
بتعظيمهم كما سنقرره في دليل العصمة لهم • وثانيهما انه يجب تنزيهه عن الصغائر
بشرطين • احدهما الا تكون تلك الصغيرة متعلقة بالتبليغ والتأدية عن الله
فان تجويز الخطأ عليهم فيما هذا حاله وان كان صغيرا يؤدي الى رفع
الثقة بالشريعة واحكامها وجواز ان يكونوا مخطئين فيما يتعلق به وهذا
فاسد • وثانيهما الا تكون تلك الصغيرة مستخفة كسرقة حبة
وتطفيف حبة فان هذه الامور وان جوزنا في حقها ان تكون صغائر لكنه
لا يجوز صدورها عنهم لانها مستخفة لمن فعلها محقرة لمتعاطيها فلهذا امتنع
من صدور هذه الصغيرة منهم لما ذكرناه من التحقير لفاعلها • فاما ما عدا
ما ذكرناه من الصغائر فانه يجوز صدورها عنهم ولا يمتنع من القول بتجويزها
وقد ورد الشرع بتجويزها عليهم كما قال تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله تعالى حكاية عن آدم
عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا الى غير ذلك من الآيات الدالة على وقوع الخطأ منهم
فاذا بطل ان يكون ذلك الخطأ كبيرا لما سنقرره من وجوب العصمة
لهم ثبت انه صغير • **الضرب الثالث** ما يرجع الى الخلقة
وذلك يكون على وجهين • احدهما ان يكون منفرا بكل حال • وثانيهما
ان يكون منفرا في حال دون حال • اما الوجه الاول وهو ما يكون منفرا

بكل

بكل حال • وذلك امور ثلاثة اولها ان يكون منزها عن قبح الصورة وشناعة
الخلقة وتشويه الحالة • وثانيها انه يجب تنزيهه عن الامراض والعلل المنفرة
نحو البرص وسلس البول والدماء المنتنة • وثالثها ان يكون منزها عن الجنون
والصرع وزوال العقل فهذه الامور كلها منفرة في جميع الاحوال فلهذا
قلنا بوجوب تنزيهه عنها في جميع احواله • **الوجه الثاني**
وهو ما يكون منفرا في حال دون حال • وذلك امور ثلاثة • اولها
صغر السن فانه انما يكون مؤثرا في التنفير اذا اتصل به نقصان العقل وضعف
التمييز فاما اذا كان كامل العقل جيد التمييز كان اعظم في الاعجوبة
وادخل في الاعجاز ولهذا جاز في حق عيسى عليه السلام ان يكون نبيا
في حال صغره كما دل عليه قوله وجعلني نبيا • وهكذا في حق يحيى عليه السلام
كما قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا • وثانيها العمى والصمم فانما يكونان مؤثرين
في التنفير اذا كان الاداء متعلقا بهاتين الحاستين فاما اذا لم يكن متعلقا
بهما فلا مانع من تجويزهما عليهم • وثالثها الكتابة والقراءة والشعر لان هذه الامور
اذا صارت معروفة فيما بين اهل ذلك الزمان قدح ذلك في سكون النفس
الى من يكون معجزته ما يتعلق بالفصاحة والبلاغة كما نقوله في حق نبينا صلى الله
عليه فانه يجب تنزيهه عن هذه لما كانت معجزته ما يتعلق بأمر الفصاحة
والبلاغة فاما من يكون معجزته قلب العصا حية واحياء الموتى والاكمه والابرص
فان مثل ذلك لا يكون منفرا في حقه لما ذكرناه فهذه هي الصفات التي يجب ان
يكون المبعوث عليها ولا تختلف احوال الانبياء فيها على التحقيق الذي لخصناه

المسألة الثانية في كيفية حال البعثة •

اعلم ان البعثة مترتبة على الصلاح لان المقصود بها استصلاح

المكلفين في ما يتعلق باحوال ادنانهم ومصالح امورهم • واذا كان الامر
هكذا فلا شك ان بعثة الرسل لا يخلو من وجوه ثلثة • الوجه
الاول ان يكون الصلاح متعلقا بواحد بعينه فلا يجوز ان يبعث الله
احدا الا اياه لتعلق المصلحة بعينه لانه لو بعث سبحانه اخر غيره لكان
ابطالا لصلاحهم واسقاطا لالطافهم • الوجه الثاني ان يكون
الصلاح متعلقا ببعثة اكثر من شخص واحد على الجمع فيجب على الله تعالى
بعث هؤلاء الاشخاص الذين يعلم ان الصلاح قد تعلق باعيانهم لكون في
اداءه لطفهم • الوجه الثالث ان يعلم الله ان الصلاح يتعلق
ببعثة اشخاص على جهة التخيير وهذا لا مانع منه وظاهر كلام المعتزلة
المنع منه وهو جائز لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة متعلقة بواحد من هؤلاء
الاشخاص على سبيل التخيير فيكون بعثة كل واحد منهم كافيا في
تحصيل الصلاح فيكون الله مخيرا في بعثة ايهم شاء لما كانت المصلحة متعلقة
بهم على التخيير • لا يقال ـــــ فاذا بعث الله من يتعلق الصلاح ببعثه
اما على جهة التعيين واما على جهة التخيير كما قررتم فهل تقولون بانه يجب على
الله تعالى تبقيته او لا يجب تبقيته بل يجوز اخترامه • لانا نقول ليس
يخلو الحال من وجهين • اما ان يكون قد ادى ما يحمله من الشرايع الى الخلق
كله وتمامه او لم يؤد شيئا منه فان لم يكن قد ادى ما يحمله من الشرع وكلفه
ابلاغه الى الخلق فانه يجب على الله تعالى تبقيته والحال هذه • ولا يجوز
اخترامه لان في اخترامه ابطالا لصلاحهم وتفويتا لالطافهم • وان
كان قد ادى ما يحمله من الشرع وكلفه ابلاغه اليهم ففي هذه الحالة يجوز اخترامه
واماته لانه لا يجب ابلاغه للرسالة تكون بعثته تفضلا من جهة الله تعالى

واحسانا

واحسانا من جوده فان شاء فعله وان شاء لم يفعله فهذا ما يتعلق بالكلام
في صفة المبعوث وكيفية بعثته •

البحث الثالث في العصمة وما يتعلق بها •

اعلم ان العصمة من مهمات مسائل النبوة لان الغرض بها ابلاغ الشرع
الى الخلق على السنة الرسل وان يكون ما قالوا هو حق وصدق ويكون
الامر كما قلناه • الا مع وجوب عصمتهم لانه ما لم تثبت عصمتهم لم يكن
ما قالوه حقا يجب اتباعه لجواز ان كذبا فلا يلزم الانقياد له فمن ثم وجب
الاعتقاد بها • ولما كان اعداء الله من الملحدة والزنادقة ودعاة الوثل
من البراهمة والثنوية واصحاب الطبائع واشكالهم من الدهرية قد اعياهم
الامر في دفع ما اتت به الرسل عليهم السلام من ظهور المعجزات وابطال
ما حصلوا له من وضوح الايات ولم يجدوا طريقا الى ادحاض حجتهم
وتطفئة ما اظهره الله من انوارهم وحط ما رفع الله من منارهم فتطلعوا
الى توهين امرهم واستنباط خلل لهم من وجه اخر وهو ما اخترعوه من الكذب
واختلقوه من الافك من قدحهم اياهم بتعاطي الكذب واتيان الشرك
والفسوق واقتحام الفجور كما ادعوا ان ادم وحوى اشركا بالله وسميا
ابنهما عبد الحرث والحرث هو ابليس • وان نوحا كان زانيا وانه
ولد له من الزنا • وكما ادعوه ان لوطا دعا الى الزنا وان امراة نوح
وامراة لوط وقع منهما الزنا • وان ابراهيم شك في قدرة الله تعالى حتى
سأل الله ان يريه كيف يحيي الموتى • وانه كان يكذب • وان يونس
توهم ان الله تعالى لا يقدر عليه • وهذا تعجيز لله تعالى وتجهيل بكونه
قادرا • وان موسى قتل نفسا بغير نفس • وان داود عشق امراة
اوريا فقدمه للحرب حتى قتل ثم تزوج بامراته • وان محمدا صلى الله عليه

واله وسلم •

عشق امرأة نبي واحد كان في امور كثيرة • واستبعدوا جميع ما اتوا به
من هذه الاحاديث المزورة والاباطيل المحرفة الى تأويلات باطلة
وحكايات كاذبة وقصص ملفقة وما غرضهم بذلك الا ابطال نبوتهم
وانحطاط منازلهم فلعن الله من ضل بهم بان يقولوا كيف يجوز فيمن يرتكب
الكبائر والشرك وسائر الفسوق ان يكون مؤديا عن الله تعالى جميع كلامه
وسعادة امرهم ويحكم لاقوالهم ويستباح الدماء والفروج بتحليلهم
ولا يحدث شيء من امور الدنيا الا بامرهم فلاجل ما ذكرنا اشتدت الحاجة
وعظمت الحاجة الى هذه المسألة فنذكر خلاف الناس في العصمة ثم نذكر
الدلالة على عصمتهم ثم نردفه بالكلام في وقتها وانواعها وكيفيتها
فلاجرم اشتمل الكلام على مسائل ثلث •

المسألة الاولى في ذكر خلاف الناس

في العصمة • فنقول اختلف اهل القبلة في عصمة الانبياء على قولين
فالقول الاول انه لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه
من الوجوه وهذا هو قول الرافضية • والقول الثاني هو قول من جوز
عليهم الخطأ واختلفوا فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز واختلافهم في
ذلك يمكن رده الى اربعة اقسام •

القسم الاول

ما يرجع الى الاعتقاد من الكفر والشرك وهذا غير جائز عليهم اصلا
وزعمت الخوارج ان الشرك والكفر جائز عليهم وقالوا ان الذنوب
التي وقعت منهم كلها كفر وشرك • واما الامامية فجوزوا عليهم
الكفر والشرك على سبيل التقية ••

القسم الثاني

ما يرجع

ما يرجع الى التبليغ فالذي ذهب اليه اكثر الامة ان التحريف والتغيير
والتبديل لا يجوز عليهم في جميع ما يبلغونه عن الله من امور الشريعة
وذهب طائفة الى تجويز ذلك من جهة السهو والنسيان وزعموا ان
الاحتراس عن مثل هذا غير ممكن •

القسم الثالث

الفتوى والحكم فاما على جهة العمد فقد اجمعوا على انه لا يجوز عليهم فاما
ما كان من ذلك صادرا على جهة السهو والخطأ فقد جوزه بعض الائمة
وأباه الاكثرون •

القسم الرابع ما يرجع الى

الى افعالهم وقد اختلفت فيه الامة فاختلافهم في ذلك
على اربعة اوجه •

الوجه الاول

ما يرجع الى تجويز الكبائر
عليهم في افعالهم فاكثر الامة على ان مثل هذا لا يجوز عليهم
ومنهم من جوزها عليهم على جهة العمد وهذا قول الحشوية والا
وبعض الخوارج • الوجه الثاني ان الكبائر لا يجوز عليهم على جهة العمد
ولا على جهة السهو ولا يجوز عليهم شيء من الصغائر وهذا هو قول الرافضية
كما حكيناه من قبل • الوجه الثالث قول من ذهب الى انه لا يجوز
ان ياتوا بكبيرة ولا صغيرة على جهة العمد ويجوز ان ياتوا بها على جهة
السهو وان ذنوبهم كلها انما تكون من جهة التاويل وهذا هو قول ابي
علي الجبائي وجماعة من اهل النظر وانهم لا يؤاخذون بشيء من ذلك لكان
صادرا على جهة السهو • وقال النظام وجعفر ان ذنوبهم وان
كانت من جهة الخطأ والسهو لكنهم يؤاخذون بها دون اممهم فانها محطوطة
عنهم وانما كانوا مؤاخذين بها لان معرفتهم اكثر وهم يقدرون على
التحفظ منها بخلاف الامم •

الوجه الرابع قول من قال

ما يرجع الى

انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وانه يجوز صدور الصغاير من جميعهم الا ما
كان مسمعا وما كان متعلقا بامر التبليغ والادا كما قررناه شرحه من قبل
فان شاهدا لا يجوز عليهم وهذا هو المختار وهو قول ائمة الزيدية وجماهير
المعتزلة واكثر اهل النظر • فهذا ما اردنا ذكره من خلاف اهل القبلة
في عصمة الانبيا ونستقيم الدلالة على صحة ما اخترناه بمشية الله •

المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على امتناع

وقوع الكباير من جميعهم ولنا في تقرير الدلالة على ذلك مقامان •
المقام الاول منهما عقلي وفيه مسلكان • **المسلك الاول** وتقريره
هو ان القول بجواز الكباير على الانبيا يودي الى المحال وما يودي الى المحال
فهو محال • فاذن القول بوقوعها يكون محالا • **وانما قلنا** ان القول
بجواز وقوع الكباير من الانبيا يودي الى المحال فلامرين • اما اولا فلانه
يودي الى النفر عنهم وعدم الاصغا الى اقوالهم وهذا معلوم باطراد
العادات واجرايها فان حال من يدعو الناس الى الخير وهو غير مرتكب
لنفسه ليس حاله كحال من يدعوهم وهو مصر على الكباير وفاعل لها فانا
نعلم بالضرورة انهم اسرع الى القبول من الاول دون الاخر وهذا
هو المقصود بالنفر • واما ثانيا فلان ارتكابهم للكباير ومواقعتهم
لها يودي الى الاستخفاف بهم واسقاط منازلهم وحط ما رفع الله
من قدرهم • ونحن مامورون برفع منازلهم واعظام محلهم • فثبت بما
ذكرنا ان القول بجواز الكباير على الانبيا يودي الى المحال • **وانما
قلنا** ان كل ما يودي الى المحال فهو محال ايضا فلانه لو كان صحيحا

لما ادى الى المحال • لان الامور الصحيحة لا يلزم منها محال

المسلك الثاني

جدلي وحاصله انا نقول لمن يجوز فعل
الكبيرة على الانبيا على جهة العمد ما تقولون فيمن ارتكب كبيرة على
العمد هل تبطل شهادته ام لا • فان قالوا لا تبطل كان خلافا للاجماع
وابطالا لكلما وردت به الشريعة فان شهادة الفاسق باطلة اتفاقا
وان قالوا تبطل قيل لهم فهل تجوزون الكباير على الانبيا في وقت
مخصوص • او في جميع الاوقات فان قالوا بتجويزها عليهم في وقت
معين كان تحكما بلا استدلالة وليس مذهبا لهم اذ لا وجه
نعقل في اختصاصها عليهم بوقت دون وقت • وان قالوا بتجويزها
عليهم في جميع الاوقات قيل لهم فهل نبوتهم عند ارتكابهم لها
تبطل او لا تبطل • فان قالوا بانها تبطل • **قلنا** فاذن لا حال الا ويجوز
ان يكونوا فيها مرتكبين للكباير • واذا كان الامر هكذا فلا حال نعلم
الا ويجوز ان تكون نبوتهم فيها قد بطلت وذلك يوجب الشك
في نبوتهم والانقطاع بصحتها في حال من الاحوال • وان قالوا ان ارتكابهم
لهذه الكباير لا تبطل نبوتهم • **قلنا** لهم فهل تسقط شهادتهم
او لا تسقط • فان قالوا لا تسقط كان خلافا للاجماع فان ارتكاب الكباير
مسقط للعدالة • وان قالوا بانها تسقط **قلنا** فاذن لا حال الا ويجوز
ان تكون عدالتهم ساقطة بارتكابهم للكباير • واذا كانت عدالتهم
ساقطة لاجل ما ارتكبوه من الكباير فنبوتهم اولى بالسقوط وقد ادى
الى هذا القول بتجويزهم الكباير على الانبيا فيجب ان يكون باطلا فاسدا
لان كل ما ادى الى ابطال النبوة وفساد الرسالة فهو الباطل نفسه

فتنسب ما ذهبوا اليه • فهذا تقرير الدلالة العقلية على عصمتهم

المقام الثاني في تحرير الدلالة النقلية

على عصمتهم وحاصلها هو ان الله اثنى عليهم وعظم الانبيا فلو كانوا

فاعلين للكبائر لما حسن ذلك • **وانما قلنا** ان الله تعالى خصهم بتعظيم

الانبيا فمن الظاهر في التنزيل كقوله تعالى • بعد ذكره للانبيا

انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا

خاشعين • وقال تعالى وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا واوحينا اليهم

فعل الخيرات واقام الصلاة وايتا الزكاة وكانوا لنا عابدين • وقال

تعالى انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين

الاخيار • وقال تعالى اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الا

لباب • وقال تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده • وقال تعالى

وما ينطق عن الهوى وغير ذلك من الايات التي تدل على تكريمهم وحسن

الثنا عليهم • **وانما قلنا** انهم لو كانوا فاعلين لشي من الكبائر لما

اثنى الله تعالى عليهم فمن الظاهر فان الله لا يورد الثنا العظيم في حق من لا

يستحقه لان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح وقد تقرر في العقول ان الله

تعالى حكيم • لا يفعله فثبت بما اوردناه من هذه الدلائل عصمة الانبيا

وتنزيههم عما لا يليق بهم من فعل الكبائر • **فاما ما يتعلق**

هولاء الحشوية من الطعن على الله تعالى وعلى رسله في اضافتهم الكبائر

اليهم وتجويزها عليهم فقد اوردوا في ذلك شبها لكنه وهن نوردها

ونبين زيغهم عن الحق وضلالهم في الجهل • **الشبهة الاولى** ما يوردونه

في حال ادم وحوا وانهما قد اشركا وعصيا واحتجوا بقوله تعالى وعصى

ادم

ادم ربه فغوى وغير ذلك من الايات التي تشعر ظاهرها بعصيانهما

وخطاهما قالوا فجميع ذلك يدل على تعاطيهما الكبيرة او استحقاقهما

للعتاب وهذا هو المقصود • **والجواب انا قد دللنا**

من قبل على عصمتهم واظهرناها بالمسالك العقلية والنقلية فاذا

ورد من ظواهر القران ما يوهم خلاف ذلك وجب تاويله وحمله على وجه

يلايم عصمتهم • فاما قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فليس فيه دلالة

على تعاطيهما الكبيرة اما قوله فعصى فانه يستعمل في الصغيرة كما يستعمل في

الكبيرة ويستعمل ايضا في مخالفة نصيحة الناصح كما يقال نصحته بالراى

فعصاني • واذا كان الامر كما قلنا لم يكن قوله فعصى دالا على انه

كبيرة كما زعموه • واما قوله فغوى فالمراد به انه خاب لانه حيث اشتد

الغرس لم يقطع بالعيش الدايم والعيش بالجمع وليس فيه دلالة

على انه اتى به للكبيرة • فتنسب ما ظنوه وهكذا القول في سائر ما يوردونه

من الاي يجب تاويله على ما ذكرناه في هذه الاية • **الشبهة الثانية**

ما يوردونه في شان نوح عليه السلام وانه كان انا وان ولده كان

لغير رشده وان امراة نوح كانت زانية محتجين بقوله تعالى انه

ليس من اهلك • وبقوله تعالى وامراة نوح وامراة لوط كانتا تحت عبدين

من عبادنا صالحين فخانتاهما • قالوا فكل ذلك يدل على وقوع الكبيرة منه

لان نكاح الزانية كبيرة • وحصول ولد الزنا على فراشه كبيرة ايضا

وغير ذلك من الافترا الذي لا شبهة فيه ولا امترا • **والجواب من وجهين**

اما قولهم ان ابنه ما كان لرشده فخطا فان الله تعالى يقول ونادى

نوح ابنه فلو كان لغير رشده لم يقل ابنه • فاما قولهم ان الله تعالى

قال انه ليس من اهلك فالمراد به ان الله تعالى قد كان وعد نوحا
بان ينجيه واهله حيث قال انا منجوك واهلك وقوله تعالى واحمل فيها
من كل زوجين اثنين واهلك فتوهم نوح ان المامور بحملهم في السفينة
هو جميع اهله واقربائه واولاده فسال الله تعالى انجاز ما وعد من
انجاء اهله وان ابنه منهم فاجابه الله تعالى بانه ليس من اهلك يعني
ليس هو من جملة من وعدناك بنجاته ومن المنتسب في ذلك بقوله انه عمل
غير صالح كانه قال ليس من اتباعك واشياعك حيث خالفك
في امر الديانة وعمل عملا فاسدا فهذا هو الوجه لا ما ظنوه فسقط ما قالوا
ههنا . **الشبهة الثالثة** ما يوردونه من ان ابراهيم شك
في قدرة الله تعالى حتى قال ارني كيف تحيي الموتى . وان يونس توهم
ان الله تعالى لا يقدر عليه وكل هذا كفر . وان موسى قتل نفسا
بغير نفس وان داود عشق امراة اوريا وان نبيه عشق امراة زيد
الى غير ذلك من الاكاذيب الباطلة والتحريفات المايلة على رسل الله
وانبيائه الذين ايدهم بالحق ونعتهم بالطهر على كافة
الخلق وزعموا ان هذه كلها كبائر حرام على الله تعالى ورد الكلام
حيث قال وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار . فالله حسيبهم فيما
كذبوا على انبيائه وحلفائه ونسبوه . **والجواب** اما قولهم
ان ابراهيم شك في قدرة الله تعالى فهذا هو الافترا وكيف يكون شاكا وهو
اجل الانبيا شاكا واكثرهم يقينا بالله تعالى واعظمهم توحيدا له
ومصداق ما قلنا . قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين . وقد اجمع على فضله والاعتراف

عنه جميع الفرق والطوائف وله المقامات المشهورة في توحيد الله ومحاجة
المشركين في اثباته وتعريف وحدانيته فمن هذه حاله كيف يقال بكونه
شاكا . والغرض بقوله ارني كيف تحيي الموتى هو انه اراد ان يزداد
يقينا بالله ويطمئن قلبه لمعرفته فطلب دلالة اخرى لينشرح بها
صدره وقد ذكر الله الادلة على وحدانيته من اجل هذا فان هذا ما يزعمه
اهل الحشو ولو انسبوا الى بعض ملوك الزمان ما نسبوه الى انبيا الله واهل
خاصته لكان نقصا لحالهم واستنقاطا لدرجتهم ولكن ارباب الضلال
في سكرتهم يعمهون . **واما قولهم** ان يونس توهم ان الله تعالى
لا يقدر عليه حيث قال فظن ان لن نقدر عليه فهو فاسد لان قوله فظن
ان لن نقدر عليه انما هو من القدر الذي هو الضيق لا من القدرة كقوله تعالى
ومن قدر عليه رزقه اي ضيق وذلك لان يونس لما اعصاه قومه بالتمادي
على كفرهم والاصرار على جحودهم وادعيهم غضبا لله تعالى وظنا ان
الوقوف من اظهرهم لا يقدر عليه ولا يحصر مكان خروجه خطا حيث كان عن
عن اذن من الله تعالى فكان ذلك سببا لنزول البلوى به من لبثه في بطن
الحوت فهذا هو المعنى بقوله فظن ان لن نقدر عليه لا ما توهموه من المعنى
الفاسد . **واما قولهم** ان موسى عليه السلام قتل نفسا بغير نفس
فهو فاسد لان القتل قد يكون عمدا وقد يكون خطا ووقوعه على احد
الوجهين لا يكون كبيرة ولا خلاف ان موسى عليه السلام لم يتعمد قتله
ولكنه على جهة الدفع له عن صاحبه فقضى عليه واذا كان قصده القتل
على جهة الدفع لم يكن عليه في ذلك سيئة ولا يلحقه بذلك لائمة . وقوله
رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي فهو مستعمل في الصغائر كاستعماله في الكبائر

فلا نحمد لهم فيه • **وأما قولهم** ان داود عشق امراة اوريا
فقدمه للحرب ليقتل • فهو مذهب الحشوية وكذبهم على انبياء الله ونحو
وهم مسيئون على مثل هذه المقالة وشنيع الحكاية • وكل هذا امر دس
الملاحدة وكذب اليهود ولقد اثنى الله على عبده داود ثنا جميلا حيث
قال وان له عندنا لزلفى وحسن مآب • وقال انه اواب اي رجاع عن
المحظورات • **فاما قصة** الخصوم وتسورهم عليه في محرابه ففي
ظاهرة ولم يحك الله فيها عن داود انه اقترف ذنبا واخطا في ارتكاب
كبيرة • وانما قال فاستغفر ربه وخر راكعا واناب • فغفرنا له والعشق
تكون في الصغائر كما تكون في الكبائر فبطل ما ظنوه • **وأما قولهم**
ان محمدا عشق امراة زيد فهو باطل لان نكاح رسول الله لها لم يكن فيه
حرج بل كان بامر من الله واذن منه كما قال فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها فقد ظهر لك بما ذكرنا ضعف كلام هولاء الحشوية وفساد
تعلقهم بما اوردوه طعنا في حق الانبياء والكلام في تنزيه الانبياء فيه
كلام طويل • وفيه كتب مذكورة فلم يسع الاستقصاء ما ليس اليه الحاجة
من مقصدنا في هذا الكتاب •

المسئلة الثالثة في وقت العصمة

ووقتها وكيفيتها • اعلم ان القائلين بالعصمة وان اتفقوا على ثبوتها
واعتبارها في حق الانبياء فقد وقع بينهم الخلاف في وقتها وفاعلها
وكيفيتها فلنذكر الكلام في كل واحد من هذه الامور ونجعلها على
ثلث مراتب • **المرتبة الاولى** في وقت العصمة وفي وقتها

مذاهب

مذاهب ثلثة • **اولها** قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت
مولدهم ومنشاهم وهذا هو قول الرافضة ومذهب اكثر اهل النظر
وثانيها قول من ذهب الى ان عصمتهم من وقت النبوة وهذا هو قول
الشيخين ابي الهذيل وابي علي • **وثالثها** قول من زعم ان عصمتهم
من وقت بلوغهم فهذا هو الخلاف في وقت العصمة والمختار هو الاول
وهو قول ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة • ويدل عليه امران •
اما اولا فلان الادلة التي دلت على وجوب العصمة في حق الانبياء لم تفصل
بين وقت ووقت فلو جوزنا عليهم المعصية قبل البعثة او بعدها
لكان ذلك موجبا للنفير عنهم وهذا نقض الغرض بالبعثة كما قررناه
من قبل • واما ثانيا فما نعلمه من الاعتنا من الله قبل البعثة
وبعدها من حراسته على كل ما يشتمل على ما هو منكور ومبدون نقضا
التاديع وفي هذا دلالة على ما قلناه واعتبرناه • **المرتبة**
الثانية في بيان فاعل العصمة وفيه مذاهب ثلثة • اولها
ان فاعلها هو الله تعالى وهذا هو قول اكثر اهل النظر ومعنى قولنا في النبي
انه معصوم اي ان الله فعل له العصمة فلهذا كان معصوما •
وثانيها قول من ذهب الى ان فاعل العصمة هم الانبياء عليهم السلام
ومعنى قولنا في النبي انه معصوم هو ان الله تعالى اخبر عن كونه معصوما
لا على انه فعل له عصمة • وثالثها قول من زعم ان العصمة تكون من جهة الله تعالى
ومن جهة الانبياء ايضا • **والمختار** ان الله تعالى هو المتولي
لعصمة الانبياء وانه الفاعل لها وهذا هو الاظهر من قول ائمة الزيدية والجماهير
من المعتزلة • ويدل على ما قلناه امران • اولهما ان الله تعالى هو المتولي

لانّ شانهم تكميل النبوة في حقهم وكمالها يكون بلطفين ۞ اما اولا فباظهار
المعجزة عليهم لتصديقهم ۞ واما ثانيًا فبوجوب عصمتهم لتقبل قولهم فاذا كان
الله تعالى هو المتولي لاظهار المعجزة لاجل تصديقهم وجب ان يكون المتولي
للعصمة من اجل قبول قولهم فيجب ان يكون فاعلًا لهما ۞ وثانيهما
ان الشرع قد اشار الى ما قلناه كقوله تعالى ۞ ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم ۞ وقوله تعالى ۞ انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ۞ وغير
ذلك من الآيات التي تشعر ظاهرها بان الله تعالى هو المتولي لتأييدهم
وعصمتهم كما قلناه ۞ **المرتبة الثالثة** في كيفيتها والخلاف
في كيفية فعلها مترتب على الخلاف في فاعلها فمن قال بان فاعلها هم
الانبيا فلهم في كيفية فعلها مذهبان ۞ احدهما ان يمتنع النبي عن مواقعة
المعاصي باختيار من نفسه من غير امر من جهة الله تعالى ۞ ولهذا سمي معصومًا
لان الله اخبر عن عصمته ۞ وثانيهما ان يمتنع عن القبيح بنفسه ايضا
لكنه لا يستغني عن معونة من جهة الله تعالى يؤيده بها ۞ ومن قال بان
فاعلها هو الله تعالى ۞ اختلفوا في كيفية فعله لها على ثلثة اقوال ۞
اولها ان الله يمنعهم عن فعل القبائح والاخلال بالواجبات
بان يجبرهم على جهة التقوى والطاعة ويكون امتناعهم بغير اختيار فلا
يكون لهم داع الى ما ذكرناه من القبائح ۞ وهذا فاسد لانه لو كان الامر
كما زعموه لما كانوا مستحقين على الواجبات والانكفاف عن المقبحات
مدحًا ولا ثوابًا لانهم مطبوعون على ذلك مجبولون عليه وليس لهم فعل
على خلافه فلما علمنا قطعًا استحقاقهم المدح والثواب على ما ذكرناه دل
على فساد ما قالوه ۞ وثانيها ان الله تعالى يصرفهم عن المعاصي والقبائح بطريق

الالجا

الالجا ويصرف دواعيهم عن مواقعتها وملابستها ۞ وهذا ايضا فاسد
بما ذكرناه على الفريق الاول ۞ **وثالثها** قول من ذهب الى
ان الله تعالى يلطف لهم بالطاف خفية لمكانها يمتنعون عن مواقعة القبائح
على وجه لولاه لما امتنعوا عن مواقعتها وفعلها وهذا هو المختار وهو قول
ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة ۞ ومعتمدنا فيه ما مر وهو ان الله تعالى
هو المتولي لاظهار المعجزة عليهم لتصديقهم فيجب ان يكون هو المتولي
لعصمتهم وكيفية فعله لها ليس الا بالالطاف التي يمتنعون
لاجلها لانه اذا بطل ان يكون عصمتهم بان يخلقهم على جهة او بان
يصرف دواعيهم بطريق الالجا كما ذكرناه لم يبق الا ان يكون عصمتهم
بطريق خلق الالطاف لهم كما حققناه ۞ فهذا هو الكلام في تمهيد الباب
ولنشرع الآن في شرح الاصول الثلاثة المشتملة على مقاصد النبوة
بعون الله ۞

الفصل الاول في اقامة الدلالة
على نبوة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم

والمعتمد في ذلك على تقرير نبوته عليه السلام هو انه ادعى
النبوة وظهرت عليه المعجزة وكل من كان بهذه الصفة فهو نبي فهاتان
مقدمتان ۞ **المقدمة الاولى** انه ادعى النبوة وظهرت عليه المعجزة واما
قلنا انه ادعى النبوة فلاجل التواتر بذلك ۞ واما قلنا انه ظهرت عليه
المعجزة فتقريره يكون بمسالك ثلثة ۞ **المسلك الاول**
ان القرآن ظهر عليه وهو معجز ۞ واما قلنا ان القرآن ظهر عليه فللتواتر به
واما قلنا ان القرآن معجز فلانه عليه السلام تحدى العرب به وهم اهل

في الفصاحة والبلاغة وهم قد عجزوا عن معارضته فلما كان الامر
هكذا كان معجزا ● وانما قلنا انه عليه السلام تحدى العرب بالقرآن
فلتواتر الآيات بذلك مرة بالقرآن كله كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا ● ومرة بعشر سور منه ● كقوله تعالى ام يقولون افتراه
قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ● ومرة بسورة واحدة كقوله تعالى
ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
وهذا هو النهاية في التحدي ● وهو كقول الرجل لغيره هات قوما مثل قومي
هات كنصفهم هات كربعهم هات كواحد منهم ثم قال بعد ذلك فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا انفى قدرتهم على ذلك بعصبة قاطعة وامر جسيم تعمل
بهذه الآيات وقوع التحدي بالقرآن ● **وانما قلنا** ان العرب
قد عجزوا عن معارضته فلان دواعيهم متوفرة على الاتيان بها ولم يكن لهم
مانع عنها ولم يقع منهم ومن توفرت دواعيه الى الفعل ولم يوجد منه
مانع فهو عاجز عنه ● **وانما قلنا** انهم عجزوا عن معارضته
فلان دواعيهم متوفرة على المعارضة لانه عليه السلام كلف العرب
ترك اديانهم والنزول عن رياستهم واوجب عليهم ما يتعب ابدانهم وبعض
اموالهم وطالبهم بعداوة الاصدقاء وصداقة الاعداء بسبب الدين ●
ولا شك ان كل واحد من هذه الامور مما يشق على النفوس لا سيما على العرب
مع كثرة حميتهم وشموخ انفهم ● ولا شك ان الانسان اذا استنزل غيره
عن رياسته وذكاء الطاعنة فان ذلك الغير يحاول ابطال امره بكل
يقدر عليه ويجد الى تحصيله سبيلا ● فلما كانت معارضة القرآن

بتقدير وقوعها مبطلة لامر النبي عليه السلام علمنا توفر دواعي العرب
اليها ● **وانما قلنا** انه لم يكن لهم عنها مانع فهذا ظاهر فلانه
عليه السلام ما كان بحيث يخاف منه كل العرب بل كان هو الخائف
لهم في مبتدا الامر ● وانما قلنا ان المعارضة ما وقعت منهم فلانهم لو اتوا
بالمعارضة لكان اشتهارها اولى من اشتهار القرآن لان القرآن تضمن كذا
وتلك المعارضة هي الحجة لمن الدواعي من كانت متوفرة على اسقاط امره
القرآن وابطال رونقه كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهاره
فلما لم تشتهر دل على عدمها ● وانما قلنا ان كل من توفرت دواعيه
الى الفعل ولم يكن له عنه مانع ثم لم يفعله فهو عاجز عنه فلانه لا معنى
للعجز الا هذا وبهذا الطريق عرفنا عجزنا عن كل ما نعجز عنه من جميع
الامور ● ولانهم لو كانوا قادرين عليها لما عدلوا الى تعريض النفوس للقتل
مع ان المعارضة كانت اسهل ● فثبت بما ذكرنا ان القرآن معجز ●

المسلك الثاني انه عليه السلام

اخبر عن علم الغيب وذلك معجزة ● وانما قلنا انه اخبر عن علم الغيب
فلان القرآن مشتمل على ذلك كقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الآية ● وقوله تعالى الم
غلبت الروم في ادنى الارض ● وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين ● واما في غير القرآن فنحو قصة عمار وقصة ذي الثدية الى غير ذلك
من الاخبار المشتملة على الامور الغيبية وقد اشتملت عليها كتب الحديث
وانما قلنا ان الاخبار عن علم الغيب معجزة فلان الواحد منا يحاول

ذلك فلا يمكنه الاخبار عن غيب علم الغيب الا بما دلسة شيئا نحو علم النجوم
وعلم الرمل وعدم المداومة بهاده العلوم منه عليه السلام معلوم بالضرورة

المسلك الثالث انه قد جاء بالاخبار

الكثيرة عن سائر معجزاته نحو نبوع الماء من بين اصابعه واشباعه الخلق
الكثير من الطعام القليل وانشقاق القمر وغير ذلك وهذه الاخبار وان
كان كل واحد منها معدودا في باب الاحاد لكن مجموعها قد بلغ في الكثرة
الى حد التواتر ● ولا شك انه لم يأت احد بمثلها والا لظهرت هذه المعارضة
فثبت مما ذكرنا من هذه المسالك الثلاثة انه عليه السلام ادعى النبوة
وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ولا
نعني بالمعجز الا هذا فثبت المقدمة الاولى وهو ان المعجز قد ظهر عليه ●

واما المقدمة الثانية

وهو ان من ظهر عليه المعجز
فهو نبي ● فالذي يدل على ذلك هو ان اظهار المعجز يقوم مقام التصديق
بالقول وكل من صدقه الله فهو صادق ● وانما قلنا ان اظهار المعجز
يقوم مقام التصديق بالقول فهذا معلوم ضرورة بعد الاستقراء ● وبيانه
ان ملكا من الملوك لو جلس في محفل عظيم على سرير مملكته فقام واحد من الحاضرين
وادعى انه رسول ذلك الملك ثم قال له ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
رسولك فضع التاج على راسك ● فوضع الملك تاجه على راسه فان الحاضرين
يضطرون الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي في دعواه واذا ثبت هذا في
الشاهد ثبت في الغائب لا محالة ● وانما قلنا ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق فلان الكذب على الله محال ● اما على مذهبنا فلانه قبيح والله لا

يفعل القبيح لحكمته كما قررناه فيما سبق ● واما على مذهب الاشعرية
فلانه صادق لذاته كما حكيناه عنهم ● فثبت بمجموع ما ذكرنا ان نبينا
محمدا صلى الله عليه وسلم نبي صادق وهذا هو المطلوب والحمد لله وحده ●

وتمام تقرير هذه الدلالة بايراد

الاسئلة والانفصال عنها ● وجملتها عشرة ● السؤال الاول
انا لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة فيما بينكم على هذا
ولئن سلمنا ان العلم بدعواه ثابت بالتواتر فلا نسلم ذلك لانه ● قلنا
الخبر المتواتر لا يفيد العلم بمجرده كما زعمتم ● وبيانه انه لو افاد العلم
لكان لا يخلو اما ان يفيده قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم
والاول باطل لان خبر الواحد لا يفيد العلم بما تناوله والعلم بانتفائه
ذلك ضروري والثاني باطل ايضا لان المجموع هو نفس الاحاد فاذا كان قول
كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم وجب الا يكون قول المجموع مفيدا للعلم
وهذا هو مطلوبنا ● وجوابه ان العلم بحصول العلم عقيب
الخبر المتواتر ضروري كما ان العلم بحصول العلم عقيب الابصار ضروري ايضا
فالشكوك التي تذكر في القدح في العلم بالاخبار المتواترة ليست الا مثل هذه
من الشكوك التي ذكرها السوفسطائية في القدح في العلم بالامور المشاهدة
المحسوسة فكما ان تلك الشبهة غير قادحة ● فكذا ما ذكروه هاهنا
فاندفع ما قالوه ● قولهم اذا لم يكن كل واحد من احادهم يفيد
العلم فكذا القول في المجموع ● قلنا هذا فاسد لامرين اما اولا
فلان المجموع مخالف في نفسه لحقيقة الاحاد فالذي وقعت به المخالفة
للاحاد هو الذي حصل لكانه العلم ● واما ثانيا فلان مجموع العقد مشتمل

السمعه ومع ان كل واحد منهما ما تفرد به لا سيما مجموعنا وقلناه انا
نجد من انفسنا اذا اخبرنا مخبر واحد بموت ويتشي من اقربائنا فانه يحصل
لنا بخبره ظن ضعيف فاذا اخبرنا انسان ثاني زداد قوة الظن ثم لا نزال
تزداد قوة الظن عند تزايد المخبرين الى ان يحصل القطع بحيث يزول عن
قلوبنا الاحتمال وذلك امر يجده العاقل من نفسه •

السوال الثاني

سلمنا ان الخبر المتواتر يفيد العلم بما يتأتى
في ثبت وجوده عليه السلام • وانه ادعى النبوة لكن لا نسلم
ظهور المعجز عليه فما دليلكم على هذا قولكم ان القرآن قد ظهر عليه
وهو معجز • **قلنا** لا نسلم ان القرآن قد ظهر عليه • وما انكرتم
ان يكون الله انزل القرآن على نبي آخر وذلك النبي قد دعا الناس به دعا محمدا
الى دينه والى التصديق بهذا الكتاب ثم ان محمدا اظهر على جميع الاخذ عن ذلك
النبي والقبول عنه فلهذا لم يظهر محمد اسم ذلك النبي وهو هذا الكتاب
في يد محمد وليس معجزة له • وجوابه ان الانصاف كل عاقل يرجع الى
نفسه فانه يعلم بالضرورة ان هذا الاحتمال الذي ذكروه وجوه
غير واقع وانه لا حقيقة له اصلا • واذا كان العلم الضروري حاصلا
بفساده وسقوطه فلا حاجه بنا الى تكلف الجواب عنه • ثم ان العلما
قد ذكروا ابطال هذا الاحتمال وحاصل ما قالوه هو ان في القرآن
ما يدل على انه عليه السلام هو المختص بكونه معجزة له دون غيره • وذلك
من وجوه • اما اولا فقوله تعالى مخبرا عن المنهزمين يوم احد عنه عليه
السلام • اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم
وهذه القصة وقعت مطابقة للتنزيل فكان هو المخصوص به • واما ثانيا

فقوله ويوم حنين • اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله فانزل الله
سكينته على رسوله وهذه القصة مخصوصة برسول الله لان الناس
تفرقوا عنه في ذلك اليوم • واما ثالثا فقوله تعالى واذا راوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الى آخر السورة • وقد وردت الروايات
انه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبل عير لدحيه الكلبي ومعها
طبل لضرب فتفرق الناس عنه لينظروها فنزلت هذه الآيه • واما
رابعا فقوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
ولله العزة جميعا وللمؤمنين والقصة واردة في رسول الله صلى الله
عليه مع عبد الله بن ابي ابن سلول • وعلى الجملة فاكثر القرآن مختص بحكاية
احواله مع المنافقين • وقصصه وخطابه بقوله يا ايها الرسول ويا ايها
النبي وقوله محمد رسول الله وغير ذلك من الامور التي تدل على انه صلى الله عليه
وآله وسلم • هو المخصوص بهذا القرآن وانه معجزة له ظاهرة له •

السوال الثالث

سلمنا ان القرآن
ظهر عليه لكن لا نسلم انه معجز فما دليلكم على اعجازه • قولكم انه
تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته فهذا يدل على كونه معجزا •
قلنا المتواتر هو كل القرآن ومجموعه فاما تفاصيل آياته من الكلمات
والحروف فلا يمكن دعوى التواتر فيها لان الرواة قد نقلوا
عن ابن مسعود انه كان منكرا لكون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
واختلف العلما في بسم الله الرحمن الرحيم • هل يعد في القرآن ام لا فبعضهم
اثبته وبعضهم نفاه وان انا اثبت في مصحفه ولو ان لابن آدم

وادين من كعب لا تبعد لهما البتة وكل ما ذكرناه من الخلاف دال
على ان المتواتر هو كل القرآن ومجموعه واذا كان الامر كما قلناه
فلعل آيات التحدي ليست مما تواتر فيه النقل فلا تكون مقطوعا
بها فبطل التحدي • وجوابه ان القرآن كله جملة وتفصيلا كلها منقول
بالتواتر ويدل على ما قلناه هو انا نعلم بالضرورة في زماننا هذا وفي كل
زمان ان احدا لو حاول ان يبدل حرفا فيه واخذ ليس منه او يخرج منه حرفا
واحدا هو منه لوقف على موضع الزيادة والنقصان كل الصبيان فضلا
عن العلماء • ثم انا نعلم بالضرورة ايضا ان حال الناس في السدد في المنع
من تغيير القرآن وتبديله في عهد الصحابة ان لم يكن اقوى من حال
اهل زماننا • فلا اقل من ان يكون مثلا ويماثله • وهذا يقتضي عدم
التغيير في القرآن في جميع الازمنة والقطع بما نسخنا اليه • قولهم ان ابن
مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن فيدل على بطلان التواتر
فيه • قلنا هذا فاسد لامرين • اما اولا فلا نسلم ان الرواية
صحيحة عن ابن مسعود بل الظاهر من مذهبه ما عليه جمهور الصحابة
في كونها من القرآن • واما ثانيا فلو سلمنا صحتها كما نقول انما انكر
كونهما من القرآن ولم ينكر نزولهما من السماء وان جبرئيل اتى بهما الى رسول الله
وليس كل ما انزل على الرسول يكون قرآنا وبحث ذلك فيه لان القرآن تعبد
كونه قرآنا نازلا على الرسول من عند الله نعتبر فيه احكاما اخر حتى يكون
قرآنا • قولهم ان ابيا اثبت في مصحفه ولولا انه لاعتقاده وادين من مذهبه
قلنا هذا فاسد لامرين • اما اولا فلا نسلم صحة هذه الرواية عن
ابي فلا تكون مقبولة ولا ترد اعتراضا على كلامنا • واما ثانيا فلقد

سلمنا لم يثبت عنه انه كتبها في مصحفه على انها من القرآن فيكون
نقضا علينا بل لعله كتبها لغرض آخر • قولهم اختلف الناس في بسم الله
الرحمن الرحيم • قلنا هذا خطأ لوجهين • اما اولا فلانهم لم يختلفوا
في كونها نازلة من السماء وان جبرئيل قد اتى الى الرسول بها ولكن خلافهم
في كونها معدودة من القرآن ام لا • واما ثانيا فنقول انهم لم يختلفوا
ايضا في كونها قرآنا وانما خلافهم في كونها قرآنا مع اول كل سورة
او بانفرادها وعلى الجملة فتواتر القرآن جملته وآحاده لا تنكر الا معاند
فبطل ما اوردوه •

السؤال الرابع

سلمنا
لو تواتر هذه الآي المشتملة على التحدي لكنا لا نسلم ان التحدي وصل
الى كل العالمين • لانا نعلم بالضرورة ان اهل الهند والسند والصين
والروم وسائر اهل الآفاق لم يبلغهم ما كانوا يعلمون وجود محمد صلى الله
عليه وآله وسلم في زمانه فضلا عن ان يقال انهم كانوا عالمين بتحديه
بالقرآن واذا لم يكن التحدي بالغا الى كل العالمين ومحيطا لهم
في جميع الاقطار بطل ان يكون دالا على صحة النبوة لان الذين سمعوا
التحدي انما هو بعض الناس فعجز بعضهم عن المعارضة له لا يكون
عجزا لجميعهم فلا بد من بلوغ التحدي الى جميع الخلق وهذا محال • كما ذكرناه
وجوابه انا نقول لا شك انا نعلم بالضرورة ان التحدي قد
وصل الى فصحاء العرب ووقع مسامعهم غير مرة لان النبي عليه السلام
كان يمشي في اسواقهم ومحافلهم ويتلو عليهم هذه الآيات المشعرة
بالتحدي ويفهمون من مقصده تحديهم بالقرآن ودعاهم الى معارضته
ومعارضة شيء منه وهذا كاف في تحقق الاعجاز وقصورهم عن ذلك

لانا نعلم بالضرورة ان المعارضة للقرآن لو كانت ممكنة في نفسها لكان العرب
اقدر عليها من غيرهم لاعتيادهم لها ولتمرسهم عليها فلما تحققنا عجزهم وقصورهم
عنها كان عجز من لا يعاربهم ولا يدانيهم في الفصاحة اولى واحرى

السؤال الخامس سلمنا ان التحدي

واصل الى كل الخلق كما قلتم ولكن لا نسلم انهم عجزوا عن المعارضة كما ادعيتم
قولكم ان دواعيهم الى المعارضة كانت متوفرة والموانع مرتفعة عنهم فلو
انهم مع ذلك لم ياتوا بها وهذا اوجب عجزهم قلنا لا نسلم ان الدواعي
كانت متوفرة من جهتهم بل الموانع لهم عن المعارضة موجودة وبيانه
انا نقول ان الذي منعهم عن الاتيان بالمعارضة هو خوفهم من صحابه
واتباعه لان قوة الدولة واجتماع الكلمة يمنع من ذلك ولهذا فان بعض
الملوك لو صنف كتابا يشتمل على الهذيانات والامور الباردة والحكايات
الفاسدة فان اهل بلدته يخافون سطوته انهم اظهروا ما فيه من المعايب
والبطلات فهكذا في مسئلتنا واذا كانت الموانع حاصلة غيرت احوال
الدواعي فلهذا قلنا ان دواعيهم الى المعارضة غير متوفرة

وجوابه انا نقول ان حاصل هذا السؤال ان اصحاب رسول الله
والصابرين الى دينه كانوا يمنعون كل من اشتغل بالمعارضة وهذا
خطا لامرين اما اولا فلانه عليه السلام مدة مقامه بمكة كان هو الخائف
منهم وهكذا الحال بعد الهجرة ايضا فانه لم يملك جملة بلاد العرب
فكيف يقال بانهم كانوا خائفين له عن اظهارهم المعارضة واما ثانيا
فلانهم لم يكونوا خائفين من اظهار الهجو والسب والاذية ودعوى المعارضة
ماجارا بعرش فكيف يقال انهم خافوا عن المعارضة فكان من لواحق وقوع

المعارضة

المعارضة للقرآن منهم كيف شاءوا وعلى اي وجه ارادوا لعدم
خوفهم وانهم لا يبالون بكل احد فلما لم يكن بطل ما توهموه

السؤال السادس سلمنا ان دواعيهم

متوفرة الى المعارضة وانه لا مانع لهم عن وجودها وحصولها ولكن
لم زعمتم انها لم توجد فمن ينكرون على من يقول بانها قد وجدت
قولكم بانها لو كانت موجودة لوجب اشتهارها فلما لم يكن مشتهرة
دل على انها لم توجد وقطعنا بانتفائها قلنا هذا منقوض بصور
منها كون الفاتحة والبسملة من القرآن ام ليستا من القرآن هو من الامور
العظيمة ولم يشتهر ومنها امر الاذان والاقامة لم يشتهر حتى وقع
فيهما من الخلاف ما وقع ومنها الكلام في المعوذتين لم يشتهر حتى
روي انكارهما عن ابن مسعود كما قررناه من قبل فما يمنع من وقوعها
وان لم تكن مشتهرة وجوابه ان المعارضة لو وجدت لظهرت
ولو ظهرت لنقلت الينا نقلا متواترا واما قلنا انها لو وجدت لظهرت
لان الذي يدعو الى فعلها هو ان يبين فعلها سوته عليه السلام وسطوه
بماحجته وهذا الغرض يقتضي اشاعتها وظهورها وبيان هذا انه ليس
غرض القوم من فعل المعارضة ان يعلم الله تعالى منهم ذلك بل انما
غرضهم بها بطلان حجة النبي عليه السلام واستبداده بالقرآن ولا
يزول عن القلوب اعتقاد عجز القوم عن الاتيان بمثله وهذا المقصود
لا يحصل الا مع اظهار المعارضة واما قلنا انها لو ظهرت
لنقلت الينا نقلا متواترا وبيانه ان الدواعي الى نقلها متوفرة والموانع

من تفقه فيجب ان يقطع لوجودها ● وانما قلنا ان الدواعي
الى نقلها متوفرة فلانا نعلم بالضرورة ان في قلوب المخالفين لملة الاسلام
من اليهود والنصارى واصناف الملل الكفرية من الحرص على الطعن في هذا
الدين ما لا حد له ولا غاية ومن اجله حتى انه بلغ بهم الحرص على ذلك الى حفظ
السب والهجاء مع انه لا حجة لهم في شيء منها والى نقل كلام مسيلمة والخرافات
التي تدل على سخف عقولهم ● توهما منهم انها معارضة له ● واذا كان الامر
كما حكيناه عنهم فهم لو وجدوا معارضة متفقة لبلغت قوة دواعيهم
الى نقلها حد الالجاء الذي لا تمانعه صارف ● وانما قلنا
ان المانع من نقله فلان المانع ليس الا توقع حصول المضرة من جهة
المسلمين ● وهذا باطل لوجوه ● اما اولا فلان الاسلام انما قوي بعد
الهجرة ● واما قبلها فقد كان الاستيلاء والغلبة للكفار وكان المسلمون
في تلك المدة خائفين ● فكان من الواجب ظهور المعارضة في ذلك الوقت
ثم قوة الاسلام لا يمنع من ظهورها فيما بعد ● وعلى انا لو قدرنا ظهور
المعارضة بعد الهجرة واستيلاء المسلمين فقد كانت قوة الكفار في بلاد
اكثر من بلاد المسلمين ● فان ملك الفرس كان باقيا ظاهرا فكان يلزم
ظهور المعارضة في مملكتهم وبلادهم فلما لم يكن شيء من ذلك قطعنا
بانتفائها ● واما ثانيا فلان الخوف لو منع من ظهور المعارضة لكان يمنع
من السب والهجاء والشتم مع انه لا فائدة فيها ● واما المعارضة فان فيها
فائدة وهو ابطال الدعوى ● فاذا لم يكن الخوف مانعا من هذه الامور
لم يكن مانعا عن المعارضة ايضا ● واما ثالثا فلو كان الخوف مانعا
عن ظهور معارضته للقرآن لكان ان يكون تعالى انه منع من ظهور معارضته

معجزات موسى وعيسى مما يكون اقوى منها الا انه لم ينقل لاجل الخوف
فلما كان هذا باطلا فكذا في مسئلتنا فثبت بما حققناه ان المعارضة
لو وجدت لشاعت ولو شاعت لنقلت نقلا متواترا فلما لم يكن شيء
مما ذكرنا علمنا انها لم توجد اصلا ● **قوله** هذا منقوض بالفاتحة
والمعوذتين والاذان والاقامة فانها لم تنتشر ● **قلنا**
فهذا فاسد لامرين ● اما اولا فلان حرص الاعداء الى نقل المطاعن في
نبوته عليه السلام ليس كحرص المختلفين في هذه المسائل الى نقل ما يقدح
في مذهب صاحبه بل الحال في النبوة اظهر واعظم ● واما ثانيا فلان
شدة الحاجة الى معرفة نبوته عليه السلام ليس كالحاجة الى معرفة
كون الفاتحة من القرآن ام لا وكذلك القول في المعوذتين وكون
الاقامة فرادى او مثنى فالفرق بين هذه المسائل وبين ما ذكرناه
في حال المعارضة معلوم بالضرورة فكيف يمكن ايراد هذه الصورة
نقضا على ما ذكرناه ●

السؤال السابع عشر

ان المعارضة لو وجدت لاشتهرت ولو اشتهرت لنقلت نقلا متواترا
وكنا نقول ولو ادعيتم انها لم تنتشر ● وبيانه ان العرب قد عارضوا
القرآن بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة الكذاب وعارضه النضر بن
الحارث فذكر احاديث ملوك العجم وكلاهما قد وقع في زمانه عليه
السلام ● وعارضه بعد ذلك ابن المقفع وقابوس وسكين المعري
واذا ثبت ان القرآن قد عورض بطل قولكم ان معارضته لم توجد ●
وجوابه انا اذا تاولنا الامور التي جعلوها معارضة للقرآن
وجدنا بينها وبينه تفاوتا عظيما وتفاوتا شديدا من وجوه كثيرة نطقا ومعنى

وبلاغةً وقصدًا ومعنًى ورشاقةً وسهولةً وحلاوةً مع ان ما جاؤا به
من المعارضة لا تشبه القران في وجهٍ من الوجوه فهيهات هيهات
لما قالوه بل لا يمكن معارضته لاحد على الحقيقة قطعًا • فاما معارضة
العرب للقران بالقصائد السبع فنحن نعلم بالضرورة ان شاعرًا لو تحدّى
بشعره انسانًا آخر وتمكن في مقابلته خطبة فانها لا تعد معارضة
لشعره • وهذا مما كان معلومًا مقررًا عند العرب واذا كان الامر كما
ذكرناه لم يكن ايراد القصائد السبع في مقابلة القران
معارضة له • فاما خرافات مسيلمة فهي ايضًا ليست معارضة لان من حق
ما يكون معارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في خيال العاقل
مشابهته للكلام الاول او قربه من مشابهته والكلمات المحكية عن
مسيلمة انما هي من قبيل الهذيان المشعر بقلة العقل • واما معارضة
النضر بن الحارث باخبار الفرس وابن المقفع وقابوس وسمكس
المعري فليس يخفى على عاقل ركتها وبطلانها •

السؤال الثامن سلمنا ان المعارضة

لم توجد مع توفر الدواعي وانتفاع الموانع ولكن فلم قلتم انه مع
ذلك يكون معجزًا دالًا على النبوة • وبيانه انه لا يمتنع ان يوجد في الحرفة
المعينة من لا يساويه من اهل زمانه ولهذا فان بطلميوس لما صنف كتابه
المجسطي فان احدا لم يقدر على معارضته وهكذا القول في اصحاب
الطلسمات العجيبة فان احدا من اهل زمانهم لا يقدر على معارضتهم
وربما يوجد في البلاد صانع او نقاش او رسام لا يقدر احد من اهلها

عاشق

على مثل ما يفعله ولا على ما يقاربه ويدانيه • ثم ان ذلك لا يدل على كونه
ساحرًا فكذا نقول القران وان لم يقدر احد على الاتيان بمثله فانه لا يدل على
ثبوته ايضًا • **وجوابه انا لا ننكر** انه قد يوجد
في كل زمان من اهل كل حرفة من يكون فائقا فيها زائدًا على ابناء نوعه
في العلم بدقائقها واسرارها سواء كان في حرفة او علم ولكن الذي يحسم
مواد هذه الشبهة انا نقول ان الاتيان بمثل القران ليس يخلو حاله اما ان
يكون معتادًا او ان كان معتادًا كان سكوت العرب عن معارضته مع
بلوغ دواعيهم في التوفر الى قريب من حد الالجاء وارتفاع الموانع
بالكلية لا بد وان يكون معجزًا لا محالة لانا نعلم بالضرورة ان من صنف
كتابًا في زماننا هذا ثم افتخر به على اقرانه وادعى انه لا يمكن الاتيان
بمثله فانه يمتنع سكوت اهل زمانه عن معارضته اما بما يماثله او بما يقاربه
واذا وجب حصول المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنف فلان يجب لاجل
ابطال دعوى النبوة مع ان تلك النبوة كانت مشتملة على بطلان اديانهم
ورياساتهم فحصول المعارضة هاهنا يكون اولى واحق • ثم لما لم يوجد
المعارضة وجب ان يكون ذلك من اقوى المعجزات وابهرها • واما ان لم يكن
الاتيان بمثل القران معتادًا ثبت كونه معجزًا او سياتي لهذا الكلام
مزيد تقرير في الاعجاز بمشيئة الله تعالى وعونه •

السؤال التاسع سلمنا ان ما ذكرتموه

يدل على كون القران معجزًا ولكن هاهنا ما يوهم انه ليس كذلك • وبيانه
انه لو كان القران معجزًا لكان لا يخلو الوجه في اعجازه اما ان يكون لفصاحته

او لاسلوبه او يكون لمجموعهما او يكون المناقضة فيه او يكون لتضمنه
الاخبار بالعلوم الغيبية او للصرفة وكل واحد من هذه الوجوه لا يكون
وجها في الاعجاز كما سيأتي تقرير ابطالها في كيفية اعجاز القران فيبطل
القول بكونه معجزا ● وجوابه انا سنقرر المختار في وجه اعجاز
القران ونبطل سائر الوجوه التي ذكروها عند الكلام في المعجز وما يتعلق
به بمشيئة الله تعالى ● فهذه جملة الاسولة الواردة على المقدمة الاولى
وهي انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر عليه المعجز وعليها اسولة كثيرة
غير هذه ولكنها قد دخلت تحت ما ذكرناه من احاط علما بها امكنه الجواب
عما ورد عليه من غيرها ونحن الان نذكر ما يتوجه على المقدمة الثانية
وهي ان من ظهر عليه المعجز فهو نبي صادق لنكمل غرضنا في تقرير دلالة
النبوة وبالله التوفيق ●

السؤال العاشر هب انا سلمنا

لكم ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم ● قد ادعى النبوة وظهر عليه
المعجز كما قررتم لكن لا نسلم ان كل من كان بهذه الصفة فهو نبي ● بل لعل
ما ذكرتم ان يكون المؤثر في ظهور هذه المعجزات ووجودها اسبابا خمسة
السبب الاول ان يكون المؤثر في وجودها انما هو الاشكال
الفلكية كما يزعمه هولاء الفلاسفة فان المؤثر عندهم في هذه الامور
الحادثة في عالمنا هذا انما هو الافلاك السماوية فمن الجائز ان يحدث شكل
على شكل مخصوص ما يقتضي انخراق العادة فلهذا ظهرت هذه الحوادث
العجيبة في العالم لما ادعوه من تشكل ● السبب الثاني ان يكون

المؤثر

المؤثر في حدوث هذه العجائب اقواما من الملائكة والجن والشياطين
وغرضهم بذلك الاغواء والتلبيس على الخلق ●

السبب الثالث

ان يكون المؤثر فيها هو النفس بنفسه لاختصاصه بمزاج مخصوص فلاجل
اختصاصه بذلك المزاج استعد لان يصدر عنه هذه الخوارق ●

السبب الرابع ان يكون المؤثر فيها

هو سر من خواص الاجسام نحو خاصية حجر المغناطيس فانه يختص
بجذب الحديد دون غيره ونحو الحجر الذي يسمى ماص الخل فانك اذا
ارسلته في الخل لم يستقر في الاناء وفارقه لا محالة ● ونحو الزمرد
الفائق فانه يسيل عين الافعى وغير ذلك من الخصائص فلا يمتنع ظهور
المعجز عليه لاختصاصه بخاصية اثرت في ظهورها ● السبب الخامس
ان يكون المؤثر فيها هو الله تعالى ولكن يقول ما فعلها لاجل تصديق
هذا المدعي بل فعلها لا لغرض او لغرض لا نعلمه فلا يكون دلالة على
التصديق ● فهذه الاحتمالات الخمسة هي مداخل الاعتراضات
المتوجهة في فعل المعجز من اجل التصديق ولا يمكن تمهيد قاعدة النبوة
الا بعد ابطالها وحينئذ يكمل المقصود ان شاء الله ●

والكلام على هذا السؤال يجري على منهجين

المنهج الاول منهما عام وتقريره انا قد اوضحنا فيما تقدم
ان ظهور المعجز قائم مقام التصديق والعلم بما ذكرناه ضروري واستشهدنا
بالمثال العرفي في حق الملك فلا وجه لاعادته ● فاما ما ذكروه من هذه
الاحتمالات وهي باطلة لوجوه ثلثة ● الوجه الاول اما لوجود

ما ذكرتموه وهو ان يكون ظهور المعجزات لاجل تلك الاسباب لما امتنع
ان يكون السبب في وجود السموات والارضين وما في العالم من المخلوقات
والعجايب هو احد هذه الاسباب التي ادعيتموها اذ لا افضل من المعجزات
ومن سائر المخلوقات ● واذا بطل اسناد المخلوقات في العالم الى ما ذكرتم
بطل اسناد المعجزات ايضا اليه ● **الوجه الثاني** ان هذه
الوجوه لو كانت محتملة لان يكون موثرة في ظهور المعجزات لذكرها
علماء اليهود والقريش وغيرهم من مخالفي الملة لان من المعلوم بالضرورة
استقصاؤهم في ذكر ما يكون مبطلا للنبوة فلما لم يذكروا شيئا
من هذه الاحتمالات دل على فسادها ● **الوجه الثالث انا لو سلمنا**
الى تجويز هذه الاحتمالات على فسادها ● لوجب اذا كان المدعي للنبوة
كاذبا لوجب على الله ان يمنعه منها لئلا يفضي الى الاضلال للخلق والتلبيس
عليهم فبطل ما ادعوه بجميع الوجوه المتقدمة ● وصح ان يقال ان هذه الامور
وان كانت مجوزة في العقل من حيث الامكان ولكن [illegible] في ان يخلق
الله تعالى فينا علما ضروريا بانها غير واقعة ● ويكون هذا العلم اصلا لنا
في صحة معرفتنا بصدق انبياء الله ورسله واصلا للعلم بالفرق بين المحق
والمبطل والمستحق وغير المستحق لانه لو لم يحصل هذا العلم لادى الى بطلان
هذه الامور للتجويز والاحتمال الذي قالوه ●

المنهج الثاني خاص في ابطال كل واحد

من هذه الاحتمالات ● فنقول اما ما زعمه الفلاسفة من اضافة
هذه الخوارق الى التشكلات الفلكية فهو باطل وقد اسلفنا عليهم

في بطلان هذه المقالات التي زعموها والتشكلات التي اصلوها كلاما
نفيسا اظهرنا به ضلالتهم وزيغهم عن الحق وجهالتهم ● ولخص
هذا الموضع بامور ثلثة ● اما اولا فلان العلم الضروري حاصل بان
محمدا صلى الله عليه واله وسلم ● هو الاتي بهذا القرآن والمظهر له واذا
كان هذا الاحتمال الذي ذكروه من اضافته الى التشكلات السماوية
يدفع هذا العلم وجب ان يكون باطلا ● واما ثانيا فلان نسبة هذه
التشكلات السماوية الى الكاذب كنسبتها الى الصادق فلم يكن ظهورها
على الصادق باولى من ظهورها على الكاذب واذن لا يقع فرق بين النبي والمتنبي
وهذا محال ● واما ثالثا فلان اسناد هذه الخوارق الى الافلاك السماوية
كما ادعوا ليس باحق من اسنادها الى المواد العنصرية واذا كان ما ذكرنا
محتملا بطل حكمهم باسنادها الى الافلاك السماوية ●

واما السبب الثاني وهو اسنادها

الى الجن والشياطين فهو باطل لامور ● اما اولا فلانه لا طريق الى اثبات
الجن والشياطين الا السمع واذا كان الامر هكذا فكيف يمكن الطعن
في النبوة بما لا يمكن ثبوته الا بعد ثبوتها ● واما ثانيا فلانه عليه السلام
قد تحدى الجن والشياطين بالقرآن وادعى عجزهم عن الاتيان بمثله فلو
وجد الخوارق من فعلهم لكانت دواعيهم متوفرة على معارضته لان من نسب
الى العجز عن الشي وكان قادرا عليه فانه لا بد وان ياتي بذلك الشي كما
قررناه في حال الانس ● واما ثالثا فلانه عليه السلام كان ينهى عن متابعة
الشياطين ويامر بلعنهم والبراءة منهم فلو كان الفاعل لهذه المعجزات

هو الجن والشياطين لاستحالة منهم بصريحه مع انه ما من يلعبها والرا ميتهم

وأما السبب الثالث وهو أن

يكون المؤثر في هذه الخوارق هو النبي عليه السلام لاختصاصه بمزاج
مخصوص فهذا فاسد لان المعجزات على نوعين احدهما لا يقدر عليه
الا الله وهذا كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهذا وامثاله يستحيل
اضافته الى قدرة النبي • وثانيهما ما يقدر على جنسه القادر بالقدرة
وهذا كفلق البحر وقلع الصخرة ورد الشمس من مغربها وهذه
وان كانت من جنس مقدورنا لكنه يستحيل اضافتها الينا لان الواحد منا
لا يفعل الفعل الا مماسة لمحل ما يوجد فيه ذلك الفعل فلما كانت
هذه الافعال موجودة من غير مماسة دل ذلك على استحالة تعلقها
بالقادرين بالقدرة ووجب اضافتها الى الله تعالى •

وأما السبب الرابع وهو أن

المؤثر في وجود هذه المعجزات خواص في الاجسام وامزجة كما يقال في خواص
هذه الاحجار فهذا فاسد ايضا لان امثال هذه الاشياء وان كانت
مكتوبة في الكتب منقولة على افواه الناس الا ان من جربها وجدها ربما
نعلم كذب الناس فيها واما فاما هذه الامور العظيمة على مثل هذه
الاصول الموهمة والقواعد الظنية خطأ وضلال •

السبب الخامس وهو أن المؤثر

في هذه

في هذه المعجزات هو الله تعالى لكنه انما فعلها لا لغرض اصلا او لغرض
لا نعلمه واذا كان الامر هكذا لم يكن دالا على صدق من ظهرت
عليه اذ ليس الغرض من فعلها هو التصديق • بل الغرض شيء آخر كما قررنا
وهذا الاحتمال فاسد على مذهبنا لان عندنا ان الله تعالى حكيم
لا يفعل شيئا من القبائح ولا يجوز عليه التلبيس واذا كان الامر كما قررناه
قلناه لم يجز ان يفعل الله المعجز لا لغرض لانه يكون عبثا والعبث قبيح
ولا يفعله لغرض لا نعلمه لانه يوهم صدق من ظهر عليه فلو جوزنا ان يفعل
المعجز لغرض غير التصديق لجاز ان يظهر المعجز على الكذابين والغرض به شيء
آخر فيكون موهما لصدقهم ولا شك ان تصديق الكاذب قبيح والله لا
يفعله • فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا انه لا يصح دفع هذا الاحتمال
الا لمن يقول بقاعدة الحكمة كما اوضحناه • نعم هذا الاحتمال يلزم الاشعرية
لا خلاص لهم منه عن الدهر لان الخلاص عن عهدته انما يكون بالرد الى
الحكمة ونفي القبح عندنا كما هو مذهبنا فاما هم فلما لم يقولوا بالحكمة •
ونقضوا قواعدها وابطلوها • فلا جرم توجه عليهم ولزومه لهم من وجهين

الوجه الاول هو ان الله لا يقبح منه

شيء واذا كان الامر هكذا عندهم جاز ان يكون مظهرا للمعجز
على الكذابين اعتمادا على ان مثل هذا لا يقبح منه •

الوجه الثاني هو ان من مذهبهم ان اظهار المعجز لغير تصديق

من ظهر عليه جائز كما حكيناه عنهم واذا كان الامر هكذا عندهم جاز ان
يكون مظهرا للمعجز على الكذابين والغرض به شيء آخر غير التصديق وعلى هذا
لا يكون فرق بين النبي والساحر • فظهر بما حققناه بطلان هذه الاحتمالات

وفسادها وصح ان الله تعالى هو المتولي لاظهار المعجزات ولا عبرة في
اظهارها الا لتصديق انبيائه لان اظهارها لغير ذلك يكون تلبيسا وتعمية
وهذا مناقض للحكمة وسفها وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ذكر الشبه الواردة

في النبوة والانفصال عنها . اعلم ان للبراهمة وغيرهم ممن ينكر النبوات
شبها ركيكة وشبههم نوعان احدهما يمنع من القول بالنبوة مطلقا والثاني
يمنع من القول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونحن نورد ما يتعلق بكلا
النوعين ونجيب عنه بمشية الله .

اما النوع الاول وهو ما يمنع من القول

بالنبوة مطلقا . فقد تمسكت البراهمة فيه بشبه . الشبهة الاولى
قولهم الخلق لا يجب عليهم متابعة المدعي للرسالة والانقياد لامره الا بعد
ان يعلموا صدقه ولا يتمكنون من العلم بصدقه الا بعد العلم بحدوث العالم
واثبات الصانع واثبات انه حكيم وكونه عالما بالمعلومات كلها واثبات
حكمته واستحالة الجسمية والعرضية وتعلقهما عنه وانه لا يظهر المعجزات
على كذاب وكل هذه تحصيلها عسير وحل الشبه عنها صعب لا يمكن الا بعد زمان
طويل وحينئذ لا يمكن الرسول الزام المدعو قبول قوله لان للمدعو ان يقول
اني ما فرغت عن تحصيل هذه المسائل . فمهما تاكد عليه الرسول بالدعوة
كان للمدعو الاعتذار ويقول ان نظري في هذه الاصول ما حصل ولا تم
واذا كان الامر كما قلناه لزم الا يتمكن الرسول من الزام المدعو دعوته

وهذا يوجب

وهذا يوجب بطلان نبوة الانبياء وبعثتهم الى الخلق .

والجواب ان دلالة الاسلام ظاهرة

والعلم بالصانع وصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل يحصل في مدة يسيرة
بادنى السعي ومن به فلا يكون المدعو عذر في تركه لانا نعلم حصوله على
سهولة وقرب . فاما الخوض في تفاصيل هذه المسائل وحل الشبهة
والشكوك عنها فذلك من شان العلماء وذلك مما لا يحتاج اليه في معرفة
صحة النبوة . فثبت بما ذكرنا ان معرفة صحة النبوة لا تكون متوقفا
على العلم بتفاصيل هذه المسائل والاحاطة بدقائقها والاشتمال
على جميع اسرارها وانما تقف على ما ذكرناه فهو حاصل على القران لا محالة

الشبهة الثانية وهي المشهورة للبراهمة

وتقريرها هو ان العقل عماد الامور ومدارها وهو امام الاشياء و
معيارها وكل شيء مردود اليه ومقيس عليه فما وافقه عملنا به
وما خالفه وجب رده واذا كان الامر فيه كما قلنا . فنقول ليس يخلو
حال الرسل عليهم السلام اما ان يأتوا بما يوافقه او بما يخالفه فان اتوا
بما وافقه ففيه غنية عما اتوا به فعلى هذا لا يكون في بعثتهم فائدة
وان اتوا بما خالفه وجب رده لان العقل لا يمكن مخالفته وادب بعثة
الرسل لا يخلو عن هاتين الحالتين . وكل واحدة منهما باطلة فيجب
القول ببطلان البعثة كما قلناه . والجواب ان الرسل عليهم السلام
ما جاؤوا الا بما يوافق العقول ويلايمها في كل ما اتوا به . قولهم

اذا اتوا بما يوافقها فنبها عليه عقيمة. **قلنا** هذا فاسد فان العقول لما كانت قاصرة عن الاحاطة بعض الاشيا وقع بعضها ولم يمكنها الاطلاع على الاسرار الغيبية والامور الصالحة في المحسنات والمقبحات. وكان الله تعالى هو المحيط بعلمها والمتولي على دقايقها وتفاصيلها فلاجرم ارسل الله الرسل من اجل التنبيه على تلك المصالح والتحذير عن تلك المفاسد فكما اذا كانت بعثة الرسل من اجل تعليم حسن ما لا طريق للعقل الى معرفة حسنه وتعليم قبح ما لا طريق للعقل الى معرفة قبحه ولهذا وجب القضا عن بعثتهم لهذا الوجه.

الشبهة الثالثة قالوا لو حسنت البعثة بحسن التكليف لكن التكليف قبيح فيجب ان تكون البعثة قبيحة. **وانما قلنا** انه لو حسنت البعثة بحسن التكليف فلان البعثة لا تنفك عن التكليف بحال لان البعثة مشتملة على البعث وفعل الواجبات والكف عن المقبحات. وانما **قلنا** ان التكليف قبيح فلان التكليف لا يخلو اما ان يكون لمن المعلوم من حاله الايمان او لمن المعلوم من حاله الكفر فان كان لمن المعلوم من حاله الايمان. فالايمان واجب الحصول لا محاله. وما كان واجب الحصول استحال التكليف به. وان كان التكليف لمن المعلوم من حاله الكفر كان التكليف بالايمان محال لان خلاف المعلوم محال لا يمكن حصوله فاذا بطل ان تكون البعثة حسنة وجب ان تكون قبيحة وهذا هو مطلوبنا.

والجواب ان النبوة لا تنفك عن التكليف لكن لم قلتم ان التكليف محال. فقولهم ان التكليف ليس يخلو حاله اما ان يكون لمن المعلوم من حاله الكفر او لمن المعلوم من حاله

الايمان وكلاهما محال. قلنا هذا ابنا على ان خلاف معلوم الله تعالى محال. وان العلم موجب لمعلومه وقد قررنا فيما سبق فساد هذين الاصلين فلا وجه لتكريره.

الشبهة الرابعة قولهم ان من جملة ما اتى به الانبيا وبعث به الرسل افعال مستقبحة وامور ساقطة المروه وهذا نحو حلق الراس والسعي والهرولة ونحو الركوع والسجود وغير ذلك من الافعال التي ينكرها العقل وما انكره العقل كان قبيحا فيلزم ان تكون البعثة قبيحة.

والجواب من وجهين اما اولا فلان هذا لا يلزم على مذهبنا لان عندنا ان الله حكيم لا يفعل شيا من ابتداع فاذا تعبدنا بمثل هذه الافعال وجب القطع بحسنها وان له فيها اغراضا حكمية. وانما يلزم الاشعرية لان عندهم ان الله يكلف بما لا فايدة فيه ولا غرض ويكون حسنا من جهته. واما ثانيا فلانا نقول هل يعم اذا لم يكن فيها غرض او اذا كان فيها غرض فان كان الاول فهو حق ولا نزاع في قبحه ولا نقول به وهو مسلم. وايضا فانا نقول لم ان كم انه لا غرض لله تعالى في هذه الافعال وما انكرتم ان يكون فيها اغراض استاثر الله بعلمها ومصالح لا يطلع عليها الا هو. وان كان الثاني فهو خطا لم قلتم ان كل ما كان فيه غرض فهو قبيح دعوة.

الشبهة الخامسة اذا كان لا يمكن تصديق الانبيا الا باظهار المعجزة عليهم ولا يمكن الفصل بين المعجزة والشعوذة لانه ما من معجزة الا ويمكن الاتيان بمثله بطريق الحيلة وصنعة اليد والشعوذة واذا كان لا يمكن الفصل بينهما

لم يمكن الفرق بين النبي والساحر فلا يؤمن في كل رسول ونبي ان يكون
ساحرا او مشعوذا فبطل قولنا بصحة البعثة لجواز ان يكون المبعوث ساحرا

والجواب ان الفرق بين المعجز والشعوذة

يمكن معرفته بوجوه ● اما اولا فلان المعجز من جهة الله تعالى
او في الحكم من جهته وليس كذلك الحيلة والشعوذة فانها من جهة المحتال
والمشعوذ ● واما ثانيا فلان الشعوذة يمكن تعليمها والاتيان بمثلها
بخلاف المعجزة ● واما ثالثا فلان الحيلة والشعوذة تقع المشاركة فيها بخلاف
المعجزة ● واما رابعا فلان الحيلة انما يمكن تحصيلها بآلات وادوات
بحيث لو فقد واحد من تلك الآلات لم يمكن وجودها وهذا لا يتأتى في المعجز
وانه يحصل بعين الله ● واما خامسا فلان المشعوذ والمحتال انما تنفق
حيلته على من لا يكون له خبرة بتلك الصناعة ولا دربة بها وليس هذا حال
المعجز فانه يرد باهرا للعقول ومبطلا لجميع الحيل وحاصلا على وجه لا يمكن
بلوغه ولا الاتيان بمثله كما في قلب العصا حية وابراء الاكمه والابرص
واخرج اليد البيضاء وغير ذلك من سائر المعجزات فهذه الشبهة اقوى
ما يوردونه في ابطال النبوات وردها ●

النوع الثاني في ذكر الشبه

الواردة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على الخصوص ● واعلم ان
الشبه الواردة على نبوته صلى الله عليه وآله وسلم منها عقلية ومنها
سمعية ومنها مركبة من الامرين ● فهذه ضروب ثلثة نذكر ما في كل
واحد منها بمشية الله ● **الضرب الاول** منها عقلية

وحاصلها

وحاصلها هو ان نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله والنسخ محال فالقول بصحة
نبوته محال ايضا ● وانما قلنا ان القول بصحة نبوته تقتضي نسخ
شرع من قبله فلان المعلوم ضرورة من دينه ان شريعته ناسخة لما قبلها
من الشرايع ● وانما قلنا ان النسخ محال ● فلان من نهى عن شيء بعد
ما امر به او امر به بعد ما نهى عنه كان ذلك من اجل انه بدا له من قبحه
ما كان خافيا عنه او من حسنه ما كان مستورا عنه ● وهذا محال
في حق الله تعالى فثبت بما ذكرنا ان القول بصحة شريعته يقتضي
الى المحال كما قلنا ● فيجب ان يكون محالا ●

والجواب انا لا نسلم ان

النسخ يلزمه البدا كما قلتم بل نقول انه لا يمتنع ان يقال ان الله تعالى
كان عالما بان ذلك الفعل يكون مصلحة متى كان واقعا في ذلك
الوقت وانه يصير مفسدة متى خرج عن ذلك الوقت واذا كان الامر
كما حققناه بطل قولهم ان النسخ يقتضي القبح وكانت نبوته صحيحة ●

الضرب الثاني منها سمعية

وذلك ان اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسى عليه السلام ان شريعته
لا تصير منسوخة ابدا وانه خاتم المرسلين ● قالوا وقد توافقنا على صحة
نبوة موسى والقطع بكونه صادقا فوجب ان يكون هذا الخبر حقا ويلزم
من كونه حقا بطلان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ● لا يقال انا لا نعرف
الا موسى الذي اخبر عن وجوده وعن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ● واذا كان
الطريق الى معرفته ووجوده انما هو نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ● نجيب

ان يجعل قول موسى قادحاً في نبوة محمد عليه السلام • لانا نقول هذا فاسد
فانا لا نعلم نبوة محمد صلى الله عليه اصلاً للعلم بوجود موسى ومعرفة نبوته
وصدقه بل انما عرفنا ذلك بالتواتر من غير حاجة بنا في معرفة صدق
موسى ونبوته الى اخبار محمد عنه • ولو كان القادح في التواتر محمد عليه
السلام فهذا سعي في نقض احتجاجهم بهذا الخبر •

والجواب من وجهين اما اولاً فلان

هذا من كذب اليهود لان هذا الخبر لو كان متواتراً كما زعموه لوجب
ان نعلمه كما علموه كما نعلمه في سائر الامور المعلومة بالتواتر كالبلدان والملوك
فلما لم يحصل لنا العلم به دل على فساد ما ادعوه من التواتر فيه •
واما ثانياً فان قول موسى عليه السلام انما صار حجة لظهور العلم
الدال على صدقه وهو المعجز وقد ساظهور المعجز على محمد صلى الله
عليه فليس القدح في نبوة احدهما اولى من العكس • اللهم الا ان يقول
انه لم يظهر على يده معجزة كما يقتضيه مذهبهم لكنا قد بينا ظهور المعجزة
عليه بما فيه مقنع وكفاية •

الضرب الثالث

مركب من العقل والشرع وتقريرها هو انه لو كان نبياً لدعا الخلق الى
معرفة دينه بالادلة القاطعة لكنه لم يفعل ذلك فيجب القضاء ببطلان نبوته
وانما قلنا انه لو كان نبياً لدعا الخلق الى معرفة دينه بالادلة القاطعة
فلان الطريق الى معرفة الدين الحق اما ان يكون بالدليل القاطع او بغيره
وباطل ان يكون معرفته بغيره لان ما عداه ليس الا التقليد والتقليد
ليس طريقاً لان المحق كما يدعو الى متابعته نفسه فالمبطل يدعو الى ذلك
ايضاً كما قررناه فيما سلف فلولا الدليل لم يكن متابعة البعض اولى

من متابعة الباقي • ولما عرفنا بطلان هذا ثبت انه لا طريق الى
معرفة دينه الا بالادلة القاطعة ولا شك ان النبي لا يدعو الا الى
الحق فيجب ان لا يدعو الا بواسطة الدليل • فهذا اعلى • وانما قلنا
انه ما دعا الخلق الى معرفة دينه بالادلة فلان صحة دينه متوقفة
على اثبات الصانع واثبات القادرية والعالمية له وبيان كونه تعالى
حكيماً وتنزيهه عن مشابهة الممكنات • وبيان وجه الاعجاز في المعجز
وكيفية دلالته على صدق من ظهر عليه • وفي كل واحد من هذه
الاصول سلوك كثيرة واسولة عظيمة • ثم انه عليه السلام ما تكلم
في تفاصيل شيء من هذه المسائل ولا درس ادلتها ولا اجاب عن الشبه
الواردة عليها • والعلم بكونه لم يتكلم في شيء من هذه المسائل ضروري من دينه
وهذا سعي ايضاً ولهذا قلنا ان هذا الضرب مركب من العقل والشرع
جميعاً • **والجواب قوله انه لو كان نبياً لدعا الخلق الى معرفة**
دينه بالادلة • قلنا لا نزاع في هذا ومنكره معاند فان القرآن كله
محشو بالدلالة على هذه الاصول ومشتمل على ادلة اثبات الصانع والنبوة
واثبات المعاد الاخروي وتقرير الوعد والوعيد فهذه الاصول الخمسة
من قواعد الدين قد اشتمل القرآن عليها ولنذكر ما ورد في القرآن تنبيهاً
عليها • فالقاعدة الاولى اثبات الصانع واليه الاشارة بقوله تعالى
ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار وتصريف الرياح
الى اخرها • والقاعدة الثانية اثبات النبوة وقد اشار اليها بقوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الى اخرها
والقاعدة الثالثة اثبات المعاد الاخروي واليه الاشارة بقوله تعالى

فة

فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة وغيرها ●
القاعدة الرابعة اثبات الوعد واليه الاشارة بقوله وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ● **القاعدة**
الخامسة اثبات الوعيد واليه الاشارة بقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة وفي
آية اخرى اعدت للكافرين ● وغير ذلك مما ورد في القرآن من التنبيه
على هذه القواعد والرد على منكري المعاد الاخروي ● وكيف يقال
انه ما دعا الخلق الى معرفة دينه بالادلة القاطعة فقد وضح مما مهدنا
انه داع الى معرفة هذه القواعد بالادلة الواضحة كما بيناه ● فهذه
جملة الكلام في الشبه الواردة على النبوة وبالله التوفيق ●

الفصل الثالث في جواز ظهور الكرامات على الاولياء والصالحين وقبل الخوض في

تحرير الدلالة نذكر تحقيق الخلاف ● فنقول ذهب جماهير المعتزلة
الى انه يمتنع اظهار الخوارق على الاولياء والصالحين وزعموا انه يبطل
دلالة المعجز ● وزعمت الامامية ان ظهورها على الائمة واجب لاعتقادهم
انهم معلمون للشريعة كتعليم الانبياء فلا بد من تصديقهم بالمعجزات ● وذهب
الشيخ ابو الحسين والمحققون من الاشعرية كالغزالي والجويني وصاحب النهاية
وغيرهم الى جواز ظهورها عليهم وهذا هو المختار وهو الذي ذهب اليه ائمة
الزيدية ومن تابعهم من علماء الدين ● واعلم ان نقض العادة بظهور الخوارق
يكون على وجهين ● احدهما ان يكون ظهورها تصديقا لدعوى مدعي فهذا

هو الذي نريده بظهور المعجز تصديقا لدعوى النبوة وقد قررناه
فيما سبق ● وثانيهما ان يكون ظهورها من غير ان يكون تصديقا لدعوى
وهذا هو الذي نريده باظهار الكرامة على ولي او امام ● والمعتمد
لنا في جواز ظهورها على من ذكرناه هو ان الخلاف اما ان يكون في جوازها
او في وقوعها ● وان كان واقعا في جوازها فالذي يدل عليه هو انه
لا مانع في العقل من جواز ظهورها عليهم فيجب القطع به وانما قلنا
انه لا مانع في العقل يمنع من اظهارها عليهم فلانه لا مانع يعقل الا
ما ذكروه في شبههم من كونه مبطلا لدلالة المعجز وقادحا فيه
وسنجيب عن شكوكهم ونبطلها بعون الله تعالى ● واذا كان لا ما
نع في العقل منه وجب القطع بجوازه وهذا هو المطلوب ● فثبت
القول بالجواز ● واما ان كان الخلاف في وقوعها فالذي يدل عليه
وجوه ثلاثة ● **الوجه الاول** ما كان من الخوارق وحصولها
في حق مريم عليها السلام ● والمعلوم بالضرورة انها ما كانت نبية ●
اما اولا فمجيء جبريل اليها ويشهد له قوله تعالى ● فارسلنا اليها روحنا
فتمثل لها بشرا سويا ● واما ثانيا فصيرورتها حاملا من غير ذكر
ويشهد له قوله تعالى ● فاجاءها المخاض الى جذع النخلة ● واما ثالثا
فما كان من سقوط الرطب الجني من الشجرة لها فهذه الامور كلها دالة
على مخالفة العادة وخارقة لها ● **الوجه الثاني** ما كان من ظهور
الخوارق على اصحاب الكهف والامر فيه ظاهر وهو بقاؤهم المدة الطويلة
مع السلامة من التغير امر خارق للعادة كما حكى الله عنهم بقوله ولبثوا
في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا ● وكل هذا من خوارق العادة

كما قلناه • **الوجه الثالث** ما كان من أم المؤمنين في قصة
حنين من رحلة الشاة وذلك أمر خارق للعادة وغير ذلك من الكرامات
التي حصلت للأئمة وسائر الأولياء التي لا يمكن إنكارها فثبت بما ذكرنا جواز
ظهورها عليهم ووقوعها في حقهم بما قررناه •

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسولة

والانفصال عنها وهي ستة •

السؤال الأول قولهم إن هذه الخوارق التي حصلت في حق مريم
عليها السلام إنما كانت معجزة لزكريا عليه السلام • ولهذا قال كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وهذا يدل على أن ظهورها
إنما كان معجزة له فبطل جعلها كرامة لها كما زعمتم • **وجوابه**
من وجوه • أما أولا فلأن زكريا لم يكن عالما بهذه الكرامات ولهذا قال
يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله وظاهر الآية مشعر بأن زكريا
ما كان عالما بتلك الأشياء وإذا كان غير عالم بها استحال جعلها معجزة في
حقه • وأما ثانيا فلأن الله تعالى ذكر هذه الخوارق في شأن مريم ولم
يذكر زكريا في أثناء القصة ولو كانت معجزة له لوجب ذكره فيها
ووجه دلالتها على نبوته فلما لم يذكره دل على أن حصولها إنما كان من
أجل مريم لا غير • وأما ثالثا فلأنا لو جوزنا أن لا يكون المعجز معجزا لمن ظهر
عليه بل يكون لشخص آخر غيره لجاز أن يقال إن المعجز الذي ظهر على موسى
عليه السلام ما كان معجزا له بل هو معجز لشخص آخر غيره • وهكذا القول
في سائر الأنبياء فبطل ما قالوه وصح أن الخوارق كانت لمريم وهذا هو
الذي نريد • **السؤال الثاني قولهم إن الخوارق التي كانت**

في حق أصحاب الكهف إنما كانت معجزة لبعضهم من الأنبياء وإذا كان هذا
محتملا بطل قولكم إنها كانت كرامة لهم • **وجوابه من وجهين**
أما أولا فلأنهم لم يكونوا أنبياء ولا كان فيهم نبي فيقال إن هذه الخوارق
كانت معجزة له كما زعموه • وأما ثانيا فلأن نومهم تلك المدة الطويلة لو كان
معجزة لنبي آخر لذكره في أثناء القصة وذكر قصته ودلالته على نبوته لأن
ذكر الدليل من غير ذكر وجه دلالته لا فائدة فيه • فلما لم يذكره
الله تعالى دل على أنهم هم المخصوصون بهذه الكرامة وفي هذا إنما [غير مقروء]

السؤال الثالث قولهم لعل ظهور

هذه الكرامات إنما كان إرهاصا وتمهيدا لنبوة نبي يأتي من بعد
لأن مثل هذا الحدوث في حق الأنبياء ولهذا أنه أمور خوارق للعادة قبل نبوة
نبينا إرهاصا لنبوته وإذا كان هذا احتمالا بطل أن يكون كرامة لهم كما
قلتموه • **وجوابه من وجهين** • أما أولا فلأن معنى الإرهاص هو أن
يظهر الرسول قبل رسالته بالكرامات لأن معناه ظهورها على غيره مثل
ما زعموه لا يكون إرهاصا • وأما ثانيا فلأنه لو جاز ما ذكروه لجوزنا في كل
معجز ظهر على نبي أن يكون ظهوره عليه إرهاصا لنبوة نبي آخر غيره وهذا
سد باب معرفة النبوة وهو باطل فبطل ما زعموه •

واحتج المنكرون لإظهار الكرامات

بشبه الشبهة الأولى قولهم دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريق
الإبانة والتخصيص ونعني بالإبانة أنه يجب ظهوره على النبي عند جوازه
فإن غيره من سائر الآحاد [غير مقروء] لا له الفعل المحكم على علم فاعله فإنه قد يكون
عالما ولا يظهر منه فعل محكم • ونعني بالتخصيص أنه إذا كثر وصار معتادا

لم يكن في الاعلاق دلالة العقل المحكم على العلم فانه يدل عليه سوا
كثر الفعل او قل • فاذا ثبت هذا قلنا كما وجب ظهور الفعل المعجز
على النبي كونه جايزا فكذا نقول لو جاز ظهور المعجزة على الاوليا لوجب
ظهورها عليهم فلما لم يكن ظهورها واجبا عليهم وجب الا يكون
جايزا وهذا هو مرادنا • **والجواب عن هذا من وجهين اما اولا**
فلانا نقول ولم قلتم انه لما وجب ظهور الخوارق عند كونها جايزة على
الانبيا وجب ان يكون ذلك في حق الاوليا فهذه منكم دعوى ولابد
من تصحيحها بالدلالة • واما ثانيا فلان الفرق بينهما ظاهر
وهو انه انما يجب ظهورها على الانبيا عند جوازها لان الله تعالى
كلفنا العلم بصدقهم ولا طريق لنا الى العلم بصدقهم الا ظهور
المعجزة عليهم فلا جرم وجب ظهوره عليهم **فاما الاوليا**
فان الله تعالى ما كلفنا العلم بصدقهم ولا اوجب علينا معرفة ولايتهم
فلهذا لم يجب ظهور الكرامة عليهم كما ذكرناه •

الشبهة الثانية قولهم معنى وصفنا

للانسان بانه رسول الله ليس هو ان الله حمله اداء الرسالة الى
الخلق لانه قد حمل العلما اداء العلم الى الناس وليسوا رسل الله تعالى
وليس معناه ان الله تعالى كلمه من غير واسطة • فان الملك هو الواسطة
وليس معناه هو ان الشرع لا يعرف الا من جهته لان الملائكة هم رسل الله
وليسوا كذلك فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون معنى كون الانسان
رسولا لله تعالى هو انه ظهر عليه المعجز • واذا كان الامر هكذا فلو

جوزنا

جوزنا ظهور الكرامة على الاوليا لوجب احد الامرين اما ان يكونوا رسلا لله
تعالى وهو باطل واما ان لا يكونوا رسلا مع ظهور المعجزة عليهم فيكون
مناقضة فثبت انه لا يجوز ظهور المعجزة عليهم •

والجواب من وجهين اما اولا فلان معنى

كون الانسان رسولا يجب ان يرجع به الى نقل الرسالة لانه مشتق منها
لا من ظهور المعجزة عليه ولهذا فانا لو فرضنا ان رجلا يشهد بنبوته
بعض الانبيا الحكما بانه رسول وان لم يظهر عليه معجز ولو فرضنا
المعجز ظاهرا على شخص ولم يكلف اداء الرسالة لم يوصف بكونه رسولا لله
فان ما ذكرناه ان مقتضى الوضع هو اطلاق اسم الرسول على كل من
حمله الله الرسالة الى الناس ولكن اختص في العرف بمن كلفه الله
اداء الرسالة الى خلقه من غير واسطة ادمي وقد دخل فيما ذكرنا
انبياء ادم والملائكة وخرج عن هذا سائر العلما • واما ثانيا فلان
العقلا متفقون على ان المعجز هو دليل الرسالة وعلم عليها • فلو كان
المرجع بالرسالة اليه لم يكن الشي دليلا على نفسه • وهذا محال

الشبهة الثالثة لو جاز ظهور الخوارق

على الاوليا والصالحين لكان ذلك منفرا عن الانبيا لانه قد شاركهم
في ظهورها من ليس مثلهم طاعته وهذا يهون موقعهم في النفوس ويحط
من مقدارهم ولهذا فان الرئيس اذا قام في وجه كل من دخل عليه
هان قيامه لمن يستحق القيام ولم يعتد به • **والجواب انا لا نسلم**
ان هذا يقتضي التنفير عن الانبيا وسقوط حشمتهم وكيف يقال هذا مع
ان الولي وجميع الصالحين انما ظهرت عليهم هذه الكرامات لاعترافهم

بايجاب طاعة النبي ومتابعته في كل قليل وكثير ومن المعلوم ان الملك
اذا اكرم خدمه وزينهم لاجل خدمتهم للوزير فان ذلك يكون مبالغة
في تعظيم حال الوزير فثبت بما ذكرنا ان تعظيم الاولياء واكرامهم
لا يكون سموا عن الانبياء بل يكون تعظيما لشانهم كما قلناه لا يقال
ان الله تعالى اذا اكرم الاولياء باظهار الخوارق عليهم كما اكرم الانبياء
باظهارها عليهم ايضا اقتضى ذلك التسوية بين الانبياء والاولياء وهذا
محال لانا نقول ان الله قد خص الانبياء بانواع من التشريفات وذلك
نحو انزال الملائكة اليهم وتبليغ الوحي وايجاب طاعتهم على من عداهم
وكل هذا انما يوجب التسوية بينهم وبين غيرهم

الشبهة الرابعة لو جاز ظهور المعجزة على صالح اكراما
لوجب اظهارها على كل صالح اكراما له ايضا اذ ليس عبد اولى بالجواز
من عبد آخر وفي ذلك خروجها عن ان يكون ناقضة للعادة وبطلان كونها
دالة على النبوة وهذا محال **والجواب عن وجهين** اما
اولا فلانا لو جوزنا ظهور الخوارق على الاولياء والصالحين لا انا لا نجوز
اسهل الى حد يخرج بسببه الخارق العادة عادة واما ثانيا فلانكم تجوزون
ظهور المعجزات على الانبياء ثم لا تجوزون ان يدوم ظهورها عليهم الى حيث
يصير الخارق للعادة عادة فكذا فيما نحن فيه **الشبهة الخامسة**
لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لبطل قطعنا بانه يجوز اظهارها لغرض
غير التصديق في الرسالة ولو جوزنا ذلك لم يقطع عند ظهورها
على الرسول ان الغرض بظهورها التصديق له بل الغرض شيء آخر
وهذا يسد علينا الاستدلال بالمعجزة على الصدق ويبطل العلم بصحة

النبوة وهذا محال والجواب انه لا نزاع في وجوب ظهور الخوارق عقيب
دعوى النبوة وان ظهورها لا يكون الا لاجل التصديق لتلك الدعوى
واذا كان الامر كما قلناه هاهنا لم يلزم احتمال اظهار المعجزة
لغرض آخر غير التصديق من يدعي احتمال اظهار المعجزة لغرض آخر
غير التصديق عقيب الدعوى لظهور الفرق بينهما فلا يلزم ما ذكروه

الشبهة السادسة لو جاز ظهور المعجزة على الرجل
الصالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحدها لكن الشريعة منعت
من العمل بقول الشاهد الواحد فوجب امتناع ظهور المعجزة على الصالحين
والجواب عن ما ذكروه من وجهين اما اولا فلانا لا نقطع
بشهادة الرجل الواحد نفسه لاحتمال ان لا يكون من اصحاب الكرامات
واما ثانيا فبتقدير كوننا نعلمه نفسه فانه لا يلزم من ظهور الكرامات
عليه صدقه في هذه الشهادة لاحتمال ان يكون كاذبا فيها وان كذبه
فيها معصية فلهذا امتنعنا من شهادة الواحد على العادة واما ثالثا
فبتقدير حصول العلم بمقتضى شهادته ليس يبعد ان يتعبد الله بشهادة
الشاهدين وان يكون له في ذلك سر ومصلحة لا نعلمه كما تعبدنا في كثير
من المواضع بالتعبدات التي لا نعلمها ولا نهتدي اليها **الشبهة** **السابعة**
لو جاز ظهور المعجزة على الاولياء والصالحين لما امكننا القطع باستمرار
العادات ولا استقرار شيء منها لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة
احد من الاولياء فيلزم على هذا ان لا نقطع باستمرار الجبال وان نجوز انتثار
الكواكب وسقوط السماء واسوداد الشمس والقمر وهذا يجر الى السفسطة وسلب
ما عرفناه من العلوم الضرورية وقد ادى الى هذا القول باظهار الكرامات

فيجب ان يكون باطلا ٭ والجواب عن هذا من اوجه ٭ اما اولا
فلان هذا متوجه عليهم ايضا لان العلم باستمرار العادات اذا كان متوقفا
على قولهم على العلم بامتناع اظهار الكرامات على الاولياء وهو لا يحصل الا
بالنظر والاستدلال فيلزم في كل من لم يعلم تلك الادلة الا يكون عالما
باستمرار هذه العادات ويحتج الصبيان والعوام الا يكونوا عالمين
باستمرار هذه الامور وهذا محال ٭ فيلزم ايضا قبل بعث النبي عليه السلام
الا يقطع باستمرار هذه الامور العادية لان في تلك الحالة يجوز بعثة الرسل
واظهار الخوارق عليهم فيجوز تغيرها لاجلهم ٭ واما ثالثا فيلزم في زماننا
هذا الا نقطع باستمرار هذه الامور العادية اذا قدرنا عدم الخبر بقوله
لا نبي بعدي لانه يجوز بعثة نبي يكون تغيرها على معجزته فاذا منعنا من جواز
اظهار الكرامات فهو لازم لكم في اظهار المعجزات على الانبياء فما اجبتم عنه
فهو جوابنا ٭ واما رابعا فنقطع بجواز تغير هذه الامور العادية عن مجاريها
لما ذكرناه ولكن لا استبعاد في ان يخلق الله فينا علما ضروريا بان هذا
الامر الجائز ما وقع فلهذا قطعنا باستمرارها وثبوتها ويكون هذا العلم
اصلا في تقرير هذه العلوم الضرورية وثبوتها كما قررناه ٭

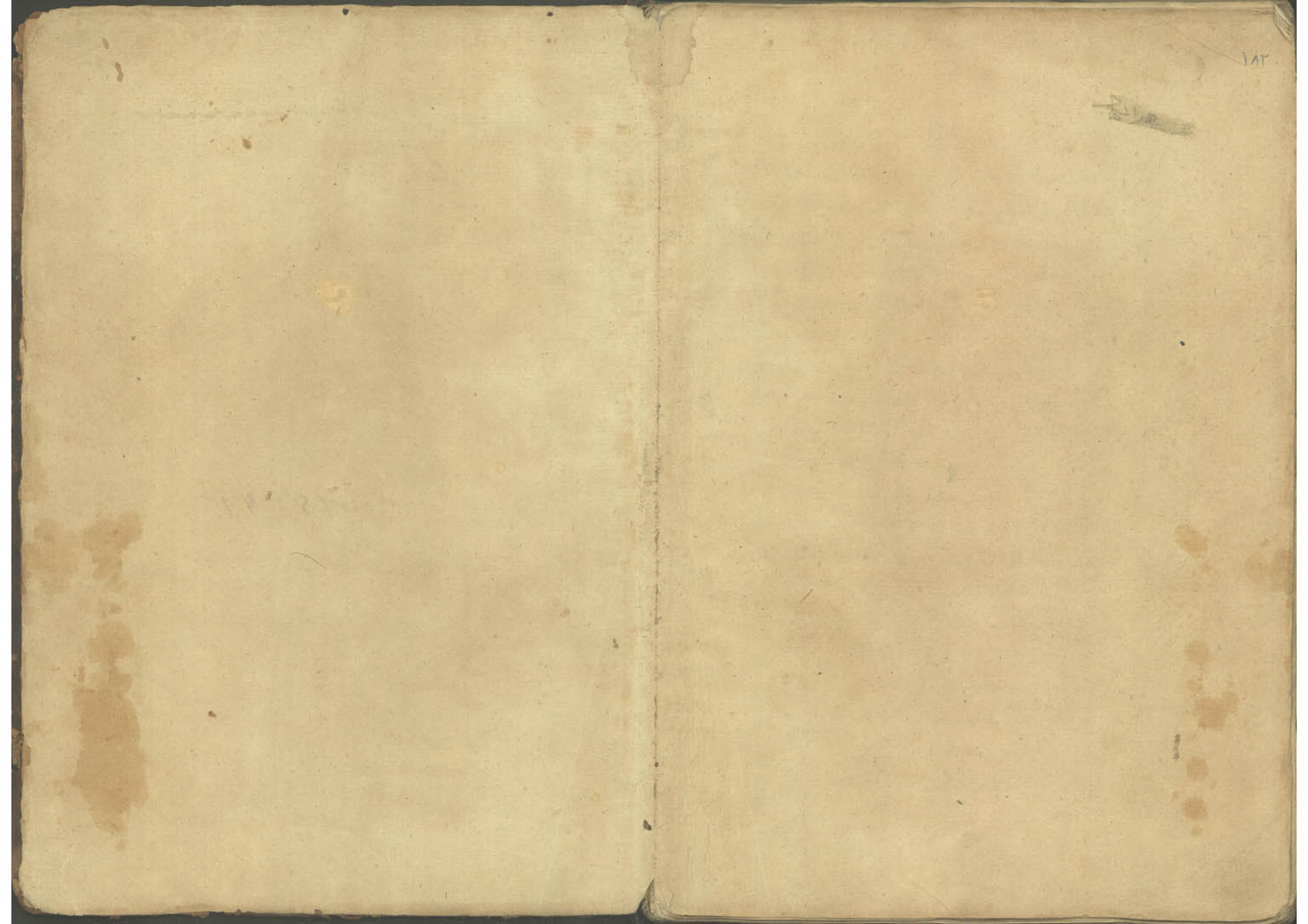
والكلام في النبوة فاما ما تزعمه الامامية من وجوب
اظهار المعجزة على الائمة فسيأتي الكلام
عليهم ونبطل مقالتهم في الامامة فثبت
بما ذكرنا جواز اظهار الكرامات
على الاولياء والصالحين ٭
وبالله التوفيق

تم الجزء الثالث
من كتاب الشامل بعون الله
وعونه وكرمه ٭
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وافق الفراغ من [illegible]
[illegible]



الائمة



M K Shirazi